تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

محمّد بیّومی مهران

مترجم: مسعود انصاری

تاریخی قصص قرآن

بررسی تاریخی قصص قرآن

جلد سوم

محمّد بیّومی مهران

بررسی تاریخی قصص قرآن

جلد سوم

مترجم

مسعود انصاری

تهران ۱۳۸۳

مهران، محمّد بیّومی
Mahran, Muhammad Bayyumi
بررسی تاریخی قصص قرآن / محمّد بیّومی مهران ؛ مترجم محمد راستگو؛
ویراستار محمود سرمدی. ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۴ جلد ISBN 964-445-507-X (جلد سوم) ISBN 964-445-509-6(دوره)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: دراسارت تاریخیه من القرآن الکریم.
جلد سوم و چهارم این کتاب توسط مسعود انصاری ترجمه شده است.
کتابنامه.
۱. قرآن ـ ـ وقایع تاریخی. ۲. قرآن ـ ـ قصه‌ها ـ ـ نقد و تفسیر. ۳. پیامبران. ۴. پیامبران در قرآن. الف. راستگو، محمد، ۱۳۳۵ ـ ، مترجم. ب. انصاری، مسعود، مترجم. ج. سرمدی، محمود، ویراستار. د. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. هـ عنوان.
BP ۸۸/۹/م۹۳د۴۰۴۱ ۲۹۷/۱۵۶
۱۳۸۳
کتابخانهٔ ملی ایران ۳۵۹۱۱ـ ۸۲م

بررسی تاریخی قصص قرآن (جلد سوم)

. نویسنده: محمّد بیّومی مهران

مترجم : مسعود انصاری

ویراستار : محمود سرمدی

چاپ اول: بهار ۱۳۸۳؛ شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی : مهران؛ چاپ : سارنگ؛ صحافی : مهرآئین

حق چاپ محفوظ است.

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی :** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۳۶۶ ـ ۱۵۱۷۵؛ تلفن : ۷۱ ـ ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲
○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۲۰۱۹۷۹۵؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶
○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب ـ روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

پیشگفتار نویسنده نه

کتاب چهارم:

داوود و سلیمان

باب اول: سیرت داوود (ع) ۱

بخش نخست: بنی‌اسرائیل میان حضرت موسیٰ و داوود(ع) ۳

۱ـ ورود بنی‌اسرائیل به کنعان ۳

۲ـ عصر داوران ۷

۳ـ برپایی فرمانروایی طالوت ۱۰

۴ـ جنگ‌های طالوت و ظهور داوود ۱۷

بخش دوم: حضرت داوود (رسول ـ نبی) ۲۵

بخش سوم: داوود پادشاه بنی‌اسرائیل ۴۵

۱. پیش از پادشاهی ۴۵

۲. برگزیدن داوود به پادشاهی یهودا ۴۷

۳. داوود و وحدت اسرائیل ۴۹
۴. داوود و فلسطینیان ۵۱
۵. داوود، موآب، عمون، آرام و ادوم ۵۳
۶. دولت داوود و گسترهٔ آن ۵۵
۷. وراثت تخت و جانشینی‌های خانوادگی ۵۸
۸. شورش ابشالوم ۵۹
۹. سرشماری عمومی و پی‌آمدهای آن ۶۴
۱۰. وفات داوود(ع) ۶۶
بخش چهارم: داوود در آیات قرآن و روایات تورات ۶۹
باب دوم: سیرت سلیمان(ع) ۷۵
بخش نخست: سلیمان (رسول ـ نبی) ۷۷
۱. سلیمان میراثبر داوود ۷۷
۲. از احکام سلیمان ۸۱
۳. برخی از معجزات سلیمان ۸۳
بخش دوم: بنای مسجدالاقصیٰ ۱۰۱
بخش سوم: سلیمان و ملکهٔ سبا ۱۱۳
بخش چهارم: سلیمان پادشاه بنی‌اسرائیل ۱۳۹
۱. سیاست داخلی ۱۳۹
۲. سیاست خارجی ۱۴۲
۳. تشکیلات نظامی ۱۴۳
۴. فعالیت تجارتی ۱۴۵
۵. فعالیت دریایی ۱۴۸
۶. فعالیت صنعتی ۱۵۶
۷. کشور سلیمان و گسترهٔ آن ۱۵۷
۸. قدس پایتخت سلیمان ۱۷۳

۹. بناسازی‌های سلیمان ۱۷۶

کتاب پنجم:

پیامبران: از ایوب تا یحییٰ(ع) ۱۸۱

بخش نخست: ایوب(ع) ۱۸۳

۱. قصهٔ ایوب(ع) ۱۸۳

۲. سِفر ایوب(ع) ۱۹۷

بخش دوم: الیاس و الیسع علیهماالسلام ۲۰۳

۱. الیاس (ع) ۲۰۳

۲. الیسع (ع) ۲۱۰

بخش سوم: زکریا و یحییٰ (ع) ۲۱۳

۱. زکریا (ع) ۲۱۳

۲. یحییٰ (ع) ۲۲۹

۳. شهادت یحییٰ (ع) ۲۳۵

کتاب ششم:

مسیح، عیسی بن مریم، رسول خدا ۲۴۱

بخش نخست: مریم مادر مسیح (ع) ۲۴۳

بخش دوم: مولد مسیح (ع) ۲۵۵

بخش سوم: نبوت و معجزات حضرت مسیح (ع) ۲۷۷

۱. نبوت مسیح ۲۷۷

۲. معجزات مسیح ۲۸۱

بخش چهارم: ادعای ربوبیت و تصلیب مسیح (ع) ۲۹۵

۱. ادعای ربوبیت حضرت مسیح ۲۹۵

۲. ادعای تصلیب حضرت مسیح ۳۰۹

بسم‌الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار نویسنده

در بخش نخست این اثر دربارهٔ پیامبری و پیامبران در سرزمین‌های عربی سخن گفتیم، آنگاه پژوهشی تاریخی را دربارهٔ حضرت ابراهیم خلیل(ع)، و همچنین حضراتِ هود، صالح و شعیب(ع) ارائه دادیم. در کنار آن برخی رخدادهای یادشده در قرآن کریم از قبیل قصص مربوط به «سیل عرم»، «اصحاب اُخدود» و «اصحاب فیل» را نیز بررسی کردیم.

بخش دوم این سلسله مباحث را به پژوهش در تاریخ پیامبری و پیامبران در سرزمین کنانه اختصاص دادیم و در این راه پژوهشی همه‌جانبه دربارهٔ موضوع پیامبری تقدیم داشتیم؛ آنگاه افزون بر تاریخ بنی‌اسرائیل در مصر، تاریخ زندگانی دو پیامبر بزرگوار: حضرت یوسف و موسیٰ(ع) به گونه‌ای گسترده مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت.

اینک در بخش سومِ این سلسله مباحث، تاریخ پیامبری و پیامبران را در سرزمین شام از نظر خواهیم گذراند و بنابراین، از پیامبران بزرگواری چون داوود، سلیمان، ایوب، الیاس، الیسع، زکریا و یحییٰ سخن خواهیم گفت؛ آنگاه تحقیق خود را با یادی از سیرهٔ حضرت مسیح، عیسی بن مریم(ع) به پایان خواهیم رساند.

من همواره از خداوند متعال چشم امید دارم که بر این کار فایده‌ای مترتب باشد، که پروردگار در «نیات» می‌نگرد و اوست که انسان‌ها را به راهِ راست رهنمون می‌شود.

«وَ مٰا تَوْفِیقی إِلاّٰ بِاللّٰه عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ إِلَیْهِ أُنیب.»

دکتر محمّد بیوّمی مهران

اسکندریه، ۱۲ ربیع‌الاول ۱۴۰۸ هـ ق / ۴ نوامبر ۱۹۸۷ م

کتاب چهارم

داوود و سلیمان (ع)

باب اول

سیرت داوود (ع)

بخش نخست

بنی‌اسرائیل میان عصر موسیٰ و داوود (ع)

۱. ورود بنی‌اسرائیل به کنعان

پس از درگذشت موسیٰ (ع)، کار و بار بنی‌اسرائیل به دست «یوشع بن نون»، خدمتگذار و غلام موسیٰ (ع) افتاد.[۱] از همان آغازین لحظه‌ها نویسندگان تورات برای او جایگاهی بلند قایل شدند که کمتر از مرتبت خود موسیٰ (ع) نبود[۲]، و چنانکه خداوند پیش از آن با موسیٰ سخن می‌گفت [در نگاهِ آنان] پس از آن با یوشع سخن گفت[۳] و چنانکه به موسیٰ در مصر معجزهٔ شکافتن رود را ارزانی داشت، به یوشع نیز در کنعان، معجزهٔ شکافتن رود اُردن را داد. گذشته از این، خداوند متعال او را به معجزهٔ دیگری نیز نواخته بود، چنانکه به اشارتی از سوی وی آسمان و کرات از حرکت می‌افتادند و خورشید ناگهان در «جبعون» از غروب کردن باز

---

۱. خروج، ۲۴: ۱۳؛ عدد، ۲۷: ۱۲ ـ ۲۳؛ تثنیه، ۱: ۲۸.

۲. برخی از مفسران را نظر بر آن است که خداوند متعال پس از موسیٰ، یوشع را به پیامبری برگزید (جامع البیان طبری، ۷۰/۶، ۱۹۲/۱۰؛ تفسیر القرآن العظیم ابن کثیر، ۷۴/۲؛ الکشاف زمخشری، ۶۲۲/۱) اما پُر پیداست که این نظرگاه ناشی از اجتهادات مفسران است و در چنین مواردی جز به کلام الهی اعتماد نمی‌توان کرد و نظرگاههای مفسران تنها بر اجتهاد شخص استوار است و فراتر از هر دانندهٔای داناتری هست (احتمال خطاپذیری رأی و نظر مفسران) همواره وجود دارد و در کتاب خداوند هم نصی صریح دالّ بر پیامبریِ یوشع یا یشوع نیست.

۳. یشوع، ۱: ۱ ـ ۲.

می‌ایستاد و ماه در همان زمان فیض فروغِ خویش را از سرزمین اَیلون دریغ می‌داشت.[۱]

یشوع برای جنگ کنعان نقشه‌ها ریخت و از شهر «اریحا» شروع کرد و از این روی بنی‌اسرائیل در «مقابل اَریحا»[۲]، رودِ قابلِ گذری در «مغطس» یا «حجله» واقع در حدود ۳کیلومتری جنوب «کوبری اللنبی»، از اُردن گذشتند، و چنین می‌نماید که گذر از آنجا هنگام بهار بوده است؛ آنگاه که آب رودها رو به کاستی می‌نهند چنان که از برخی نصوص تورات نیز چنین بر می‌آید. اما در برخی دیگر از نصوص آمده است که: «آبِ روان از بالا باز ایستاد و شهر یکّه و تک افتاده بسی دور از شهر «ادام» بر جای ماند»[۳]. آنگاه مردم بر زمین خشک راه سپردند، اما شهر «ادام» ممکن است در «تلّ الدامیة»، در فاصلهٔ یک و نیم کیلومتری جنوب در محل ارتباط «یبوق» به اردن باشد، آنجا که تکه‌هایی از گچ ـ سنگ‌ها وجود دارند که به هنگام زمین‌لرزه‌ها سنگپاره‌هایی از آن در رود می‌افتد که برای مدت زمانی حرکت آن را بند می‌آورد و چه بسا تا بیش از بیست ساعت رود اردن را از حرکت باز می‌دارد، چنانکه در ۱۹۳۷ م مانند چنین اتفاقی روی داد.[۴]

در هر صورت بنی‌اسرائیل از اردن گذشتند و در «جلجال»، در مرز اریحای شرقی[5] اردو زدند، آنگاه شتابان رو به سوی شهر «حصینه»، شهری با دیوارهای بلند، نهادند. بنابر روایت تورات، آن مردمان هفت روز و هر روز یک بار به دور شهر اریحا می‌گشتند؛ روز هفتم بود و هفتمین دورِ مردم که کاهنان در بوق‌های خویش دمیدند و دیوارهای اریحا فروریخت و شهر با آنچه و آن کس که در آن بود، در آتش سوخت، «هر آن مرد و زن و کودک و پیر، حتی گوسپندان و خران هم سوختند، بجز «زر و سیم و ظروف که آنها را در انبار «بیت الرّب» گذارده بودند. «رحاب»، زنِ بدکاره‌ای که به مردم و وطن خیانت کرده بود و جاسوسانِ یشوع را در خانهٔ خویش پنهان و راه را برای انجام دادن وظیفه‌شان هموار کرده بود، بنی‌اسرائیل به

---

۱. خروج، ۱۴:۲۱؛ یشوع، ۳: ۱۴ ـ ۱۷، ۱۰: ۱۲ تا ۱۴؛ مختصر تفسیر ابن‌کثیر، ۱/ ۵۰۴؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/ ۶۰۱، ۶۱۰ و نیز:
J. Gray, *Israel in Near Eastern Mythology*, New York, 1969, p. 111.

۲. یشوع، ۳: ۱۶.

۳. یشوع، ۳: ۱۵ ـ ۱۶.

4. J. Garstang, *Jashua, Judges, The foundotions of Bible*; J. finegan, p. cit, p. 155.; *History*, London, 1931, p. 136.

۵. یشوع، ۴، ۱۹: ۲۴.

پاداش این کرده‌اش، او و خانوادهٔ پدرش را باقی گذاردند و آنان را در میانهٔ «اسرائیل» جای دادند. یشوع به آنچه که بر آن شهر رفته بود بسنده نکرد، بلکه وقعه داشت؛ «کسانی که دوباره آنجا را بسازند و دروازه‌هایش را افراشته دارند، مورد نفرین هستند.» بسیاری از دانشمندان را نظر بر آن است که سقوط اریحا به سبب دمیدن کاهنان در بوق‌ها و گردش هفت روز به دور شهر نبوده، بلکه سبب، زمین‌لرزه‌ای است که در آن شهر به وقوع پیوست.[1] پس از آن رخداد، ضربهٔ دیگر نصیبِ «عای» شد که از راهِ نیرنگی که یهودان در میان آوردند سقوط کرد: «آنگاه آنان را چنان درهم کوبیدند که از آنان هیچ‌کس و هیچ چیزی بر جای نماند».[2]

برخی از محققان این سقوط را پنداری از سوی یهودیان می‌دانند چرا که آن زمان در آنجا شهری به نام «عای» وجود نداشته است و اقوام «مدام جودیت مارکیت کروز» در جایگاه «عای» (تپه‌ای در فاصلهٔ حدود ۲۰ کیلومتری شمال غرب اریحای امروزی) بود، نشانگر وجود شهری در عهدِ آغازینِ برنز است که در حوالیِ سال دو هزار و دویستِ پیش از میلاد ویران گشته است. همچنین «عای» را به ویرانه نیز معنی کرده‌اند، از این روی دانشمندان معتقدند که تفسیر محتملِ روایت عهد عتیق ممکن است چنین باشد که در آن روایت میان «عای» و «بیت ایل» که در فاصلهٔ یک و نیم کیلومتری «عای» قرار دارد، اشتباه شده باشد. به هر حال بنابر روایت عهد عتیق، با گسترش آتشِ اسرائیلی، شهرهای کنعانی سوختند و مردمانش از پیر و جوان و مرد و زن، همه کشته شدند، و هیچ کس جلودار شرارهٔ آتش ایشان نبود، چنانکه دیوانه‌وار به پیش می‌تاخت و حتی جانوران از دست آن ایمن نبودند؛ و «یشوع» از چارپایان (گاو، گوسفند، درازگوش و ...) چیزی را بر جای نگذارد، همه را سوزاند و هر چه را که بود، بر باد داد مگر معادن و گدازه‌های زر و سیم را که باقی ماندند.

همچنان به پیش می‌تاخت تا آنکه بر «جبعون» (ناحیه‌ای در ۱۳ کیلومتری شمالِ غربیِ قدس کنونی» و «لبنه» (تپه‌ای در ورناط، شمال غربی بیت جیرین یا تل الصافیه) و «لخیش» (تلّ الدویر) و «جازر» (تل الجزر، واقع در ۲۷ کیلومتری جنوب شرق حیفا) و «عجلون» (ویرانه‌ای در نزدیکیِ اربد) و «حبرون» (شهر الخلیل، واقع در ۳۰ کیلومتری جنوب غربی قدس) و «دبیر» (تپهٔ بیت مرسم، واقع در ۱۹ کیلومتری جنوب غرب الخلیل) و «حاصور»

---

1. J. finegan, op. cit, p. 158; T. R. Glover, *Ancient World*, 1968, p. 134.

۲. یشوع، ۷: ۳؛ ۸: ۱۳ ـ ۲۹.

(تل القدح، در ۱۴ کیلومتری شمال بحرِ الجلیل) چیره شد. آنگاه در عهد عتیق چنین پنداشته شده است که «یشوع» بر سی و یک ناحیه از نواحی و شهرهای کنعان سلطه یافت و همهٔ این سرزمین‌ها را به سبب هم‌سخنی خداوند با موسیٰ و ارزانی خواستن آنها بر بنی‌اسرائیل گشود.[۱] اما اینک پژوهشگران تقریباً هم‌داستانند که جنگ کنعان با زمان «یشوع» بسی فاصله داشته است، چرا که بسی شهرهای برخوردار از برج و بارو در طول و عرض آن سرزمین وجود داشته است، بنابراین امکان آنکه در برابر بنی‌اسرائیل گردن نهاده باشند به‌طور کلی منتفی است، از آن گذشته مردمانی از قبایل گوناگون در آنجا می‌زیسته‌اند [که توان دفاع داشته‌اند]. اما اشغال کنعان زمانی به تمام و کمال صورت گرفته که همهٔ عشایر و قبایل با تمامِ کوشش به دفاع از منطقهٔ خویش برخاسته‌اند و این امر بیش از یک سده زمان برده است؛ از این‌رو آن روایت تورات درست نیست که می‌گوید این جنگ طی یک نسل، حتیٰ کمتر از آن در پنج یا هفت سال انجام پذیرفته است. حال آنکه تا «عهدِ قضات» و حتیٰ تا زمانِ آغازین عصر نخستینِ پادشاهان به طول انجامیده است تا اینکه توانستند بر اورشلیم، «مجدو»، «تعناک»، «بیت‌شأن»، منطقهٔ «دور» و «جازر» چیره شوند، و حتیٰ تا زمان داوود چیرگی کامل بر اورشلیم حاصل نشد و جازر در زمان سلیمان و توسط نیروهای مصری فتح شد.[۲]

همچنین می‌توانیم گفت، جنگ‌هایی که صفحاتِ پرشماری از سفر یشوع به آنها اشاره شده چیزی بیش از برخی تاراج‌های قبیله‌ایِ کوچ‌نشینان نیست که بر ضد کسانی صورت گرفت که با ایمنی در کنعان ساکن بودند؛ و نیز آنان که در آن زمان به طور پراکنده و گروه گروه می‌زیستند، به نحوی که پیوندی با همدیگر نداشتند و هرگز به پیمانی یگانه گرد هم نمی‌آمدند. آنگاه اگر جنگ‌های «رامسس سوم» را بر ضد مردم ساحل‌نشین و نیز پرداختن مصریان به این جنگ‌ها و همچنین بحران دولت «حتیان» به دست ساحل‌نشینان را بر آن بیفزاییم و مدت زمانی را هم که مردم عراق قدیم را (مثلاً مصریانِ عصرِ خاندانِ بیستم) در ضعف می‌زیستند، در نظر بگیریم، حقیقت به روشنی آشکار می‌شود. این چنین بود شرایطی که دولت‌های خاور

---

۱. یشوع، ۹: ۳ ـ ۷، ۱۰: ۱۱، ۱۱: ۲۳، ۱۲: ۱ ـ ۲۴؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/ ۶۱۲ ـ ۶۲۲؛
A. Lods, p. cit, p. 332; J. Finegan, op.cit, p. 160-167; J. B. Pritchard, *BA*, XIX, 1956, p. 65-75 and *umB*, XXI, 1957, p. 3-26, 1958, p. 12, 24.

۲. یشوع، ۱۴: ۱۰ ـ ۱۱، سموئیل دوم، ۵: ۶ ـ ۹، سفر اول پادشاهان، ۹: ۱۶؛
I. Epstein, op. cit, p. 33; O. Roux, op. cit, p. 242.

نزدیک و مردمانش در عصر قدیم در آن می‌زیستند؛ به دنبال جنگ‌های ساحل‌نشینان، مردمان سوریه و فلسطین کاملاً از هم گسیخته بودند و این وضعیتی بود که به بنی‌اسرائیل مجال داد تا بتوانند دست به برخی از این یورش‌های وحشیانه در شهرهایی از خاورزمین چون فلسطین بزنند. بدین ترتیب یشوع توانست به زندگی سیاسی و دینیِ قوم خویش سامان دهد و سرزمین اشغالی را طبق شمارِ کسانِ هر قبیله‌ای، میان آنان تقسیم کند و در «شیلوه/ سلیونِ امروزی»، واقع در ۲۷ کیلومتری شمالِ قدس، معبدی بسازد تا از آن به عنوان مرکزی برای نگهداری از تابوت (نماد وحدت سیاسی و دینیِ مردم) بهره برد.[۱]

۲. عصر داوران

عصر داوران با مرگ «یشوع بن نون» آغاز شد و با برپاییِ پادشاهی به دست طالوت (شاؤلِ یاد شده در تورات) انجام پذیرفت. این مرحله از تاریخ بنی‌اسرائیل بنابر اختلاف نظرهایی که وجود دارد[۲]، از یک تا چهار سده را فرا می‌گیرد؛ در نگاهِ صاحب این قلم اگر این نظر را قبول کنیم که خروج به روزگارِ «مرنپتاح»، حوالی ۱۲۱۴ و برپایی پادشاهی به دست طالوت، حوالی ۱۰۲۰ پیش از میلاد، یعنی فاصلهٔ زمانی میان سرگشتگی در بیابان و دوران یشوع بن‌نون بوده، به این نتیجه خواهیم رسید که آن دوران متجاوز از یک سده و نیم نبوده است.

داستان هرگونه که بوده باشد، این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که در نظر بنی‌اسرائیل قبیله یا «سبط» بنیاد نظام اجتماعی بوده است، بنابر روایت تورات سرزمین فتح شده در میان یازده قبیله تقسیم شده، اما در واقع دوازده قبیله بودند، که قبیلهٔ دوازدهم به نام «لاوی» یعنی همان قبیلهٔ موسیٰ، برای خدمت دینی در میان قبایل دیگر پخش شده بودند. آنگاه هر یک از این قبایل به عشیره‌های مختلف تقسیم می‌شدند. اما همهٔ آنها بر محور یک معبد مرکزی در «شیلوه» گِرد هم می‌آمد و همین موضوع برخی از دانشمندان را بر آن داشته که این دستگاهِ قبیله‌ای عبرانی را با مجلس «أمفکتیون/ Amphictyony» یونانی بسنجند. این دو شیوه، از

1. I. Epstein, op-cit, p. 33.

۲. اعمال رسولان، ۱۳: ۲۰؛ شاهین مکاریوس، همان، ۸؛ فیلیپ حتی: همان، ۱۹۵؛ باروخ اسپینوزا: همان، ۲۹۰ـ۲۹۴؛

O. Eissfeldt, "The Period of The Judges", *CAH*, II part, 2, 1975, p. 553; Groy, op. cit, p. 112; M. B. Bowton, *The Early Period of The Judges in Israel*, Cambridge, 1965.

حیث برخورداری از مرکزیت دینی، بر یک خاستگاهِ همانند استوارند، اگرچه قدرتِ کاهن (کشیشِ) بزرگ بسیار بود. البته اگر آن را نوعی حکومت تئوکراسی/ یزدان سالاری بپنداریم، زیاده‌روی کرده‌ایم، چرا که قدرت او از هیچ روی سیاسی نبوده است، بلکه در تنگناها مردم را پیشوایی می‌کرد، تنگناهایی که احیاناً «سرانِ محلّی/ قضات» گرفتارش می‌شدند. قضاتی که چه بسا به دلیل ورود به فلسطین یک سده و نیم بر بنی‌اسرائیل فرمان راندند. البته قدرت آنان عارضی و از حیث مدت و زمان محدود بود و چنین دستگاهی انسان را به یاد قدرت رؤسای نظام عشایری می‌اندازد، نظامی که زندگی مترقی و پیشرفته در قدیم‌ترین مراحل زمانی‌اش، به واسطهٔ آن تشخیص داده می‌شود.[1]

نباید از نظر دور داشت که مراد از «قضات» آن مفهومی نیست که امروزه ما در می‌یابیم، و حتی آنان، به مفهومِ دیرین‌ترِ آن، قانونگذار نیز نبودند، بلکه دسته‌ای از قهرمانان جنگاور و رهایی‌بخش بودند که خداوند آنان را گمارده بود «تا مردم را از دست تاراجگران برهانند». در عین حال نظام بر جانشینی نیز استوار نبود. [به نحوی که کسی برود و دیگری جانشین او شود] بلکه حتیٰ می‌توان در یک زمان بیش از یک کس را دید که از چنین مقامی برخوردار بوده است. بنی‌اسرائیل در آن روزگار حتی از میان کاهنان نیز پادشاهی نداشته‌اند و چه بسا یک کس از این قضات به «پادشاه» یا «قاضی» ملقّب بوده است[2]، و به راستی نمی‌توان حتیٰ یکی از این قاضیان را یافت که توانسته باشد نفوذ و قدرت خویش را بر تمام بنی‌اسرائیل بگستراند. هر یک از این حکام و شیوخ، رهبری گروهی ویژه را ــ اگر در معرض تهدیدی مستقیم واقع می‌شدند ــ برعهده می‌گرفت، آنگاه حتیٰ اگر به پیروزی هم می‌رسید، نمی‌توانست مقام رهبری آن قبیله را نگاه دارد.[3] از آنچه گفته شد و نیز از روایات تورات دربارهٔ آنانِ چنین بر می‌آید، که میان آن گزارشها اختلاف نظر فراوان وجود دارد، اما برخی از آنها مانند شعر پیروزیِ «دبوره» با داستانِ ابیملک دارای ارزش و اهمیت تاریخی و برخی دیگر از آنها ــ تنها ــ از وصفِ اسطوره‌ای برخوردارند (نه بیشتر و نه کمتر). اما قهرمانان این داستان‌ها هیچ‌گاه در قالب مصلحانِ دینی ظاهر نمی‌شدند، بلکه کسی چون «شمعون» حتیٰ رهبر نیز نبوده است، چنانکه به روشنی پیداست که این روایات کاملاً از همدیگر مستقل و جدا

---

۱. یشوع، ۸: ۱، ۸، ۱۰؛ الحضارات السامیة القدیمة، ۱۴۰ ـ ۱۴۱.
M. F. Unger, op-cit, p. 1015; M. Noth, *Oas System der Zwolf staemme Israels*, 1930, p. 39-60.
۲. نجیب میخائیل، همان، ۳۲۵.
۳. گوستاو لوبون، همان، ۳۵.

هستند و هرگز نمی‌توان بر این امر تأکید کرد که ترتیب تاریخی رخدادهای ثبت شده[1] از «عصر قضات» چگونه بوده است قضاتی که شمار آنان به پانزده کس می‌رسد که نخستین آنان «عثنئیل» و واپسین کس «سموئیلِ» پیامبر بوده است.[2]

از حوالیِ نیمهٔ قرنِ یازدهمِ پیش از میلاد، «عالیِ» کشیش برای مدتِ ۴۰ سال قاضیِ اسرائیل در «شیلوه» گردید، اما بنی‌اسرائیل در آن زمان هرگز نتوانستند به توان و نیروی فلسطینیان برسند.[3] و نخستین جنگ میان آنان در «افیق / تل المخمر» اتفاق افتاد که اسرائیلیان در «ابنزیر» در دامنهٔ کوه‌های مقابل «افیق» گرد آمدند و تابوتِ مقدس را نیز با خود از «شیلوه» آوردند تا وجودِ خدای خویش را در میانشان حفظ کنند، اما جنگ با شکست آنان

1. A. Lods, p-cit, p. 335.

۲. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۶۳۰ ـ ۶۵۷.

۳. فلسطینیان همان «برست / بلستی»، یکی از قبیله‌های ساحل‌نشین هستند که عالمان دربارهٔ مواطنِ اصلیِ آنان اختلاف نظر دارند، برخی را نظر بر این است که آنان هندواروپایی هستند که از کِرِت آمده‌اند، اما در این باره مبنا و دلیل درستی در دست نیست؛ گروهی نیز معتقدند که موطن اصلی آنان کِرِت بوده است؛ برخی کسان هم آنان را از نژاد سامی دانسته‌اند. اما اسرائیلیان خود می‌گویند که سنت ختنه در میان آنان رایج نیست و این آنان را از سامیان و مصریان برکنار می‌دارد. برخی دیگر را نیز نظر بر آن است که آنان قومی «الیری» هستند، برخی دیگر آنان را بنا بر پیچیدگی لهجهٔ زبانشان به «بلاسجیان» همانند می‌دانند، برخی نیز معتقدند که زادگاهِ آنان در آسیای صغیر در منطقه‌ای به نام کیلیکیهٔ غربی بوده است که به احتمال بیشتر این منطقه در بخش شرقی بالا یا پایین رود «کالیکادنوس» واقع است و کسانی نیز نظریاتی دیگر دارند. اما در نگاهِ من نظر آنان که ایشان را به آسیای صغیر منتسب می‌دانند محتمل‌تر است. چراکه بیشتر ساحل‌نشینان از این منطقه هستند؛ از آن گذشته دلایل علمی مبنی بر درستی این نظر بیشتر است، چنانکه فلسطینیان همراه با دیگر ساحل‌نشینان در جنگ امپراتوری مصر شرکت داشته‌اند و خودِ مصریان در روزگارِ «رامسس سوم» در دو جنگ (دریایی و زمینی) شکست سنگینی را متحمل شدند؛ آنگاه اشرافشان، سرانِ خود را با ریش و لشکریانشان را بدون ریش و با کلاه‌خودهایی آذین شده و شمشیرهایی پهن و دراز و با خنجرها و نیزه‌هایی سه‌گوش و زره‌هایی دایره‌ای نقشبندی کرده‌اند که فرعون پس از پیروزی به آنان اجازه داد که در ساحل فلسطین ــ میانِ یافا و غَزّه ــ جای گیرند و مهم‌ترین شهرهای آنان غزه، عسقلان، اَشدود، عقرون و جت بوده است که به هیئت ممالک و یا دولت‌های کوچک شهری نظام یافتند، اما همگی آنان زیر زعامت «اشدود» تشکل می‌پذیرفتند و تاریخ نام آنان را بر فلسطین نگاه داشته است، نه از آن روی که بیشتر باشندگانِ آنجا شدند، و نه از آن روی که آنان نفوذشان را بر سراسر آن دیار گستردند، بلکه چه بسا بهرِ آنکه واپسین کسانی بودند که در آنجا سکونت گزیدند و از آن روی که نامشان به دلیل تهدید و چیرگی بر یهود بارها در تورات تکرار شده است، چنانکه بر آنان نایل آمدند و حتیٰ در نیمهٔ دوم قرن یازدهم پیش از میلاد به اوج قدرت خویش رسیدند (← محمد بیومی مهران: اسرائیل، ۲/۵۸۷ ـ ۵۹۶).

پایان پذیرفت و سه هزار جنگاورِ بنی‌اسرائیل کشته شدند و تابوت از دستشان رفت و در اثر تشاؤم و بیمناکیِ جای گرفته در دل و جانِ بنی‌اسرائیل دو پسرِ «عالیِ» کاهن مُردند و چون خبر به وی رسید او نیز از تخت فرو افتاد و گردنش شکست و مرد.[1]

پی‌آمد این شکست هولناک بود، چنانکه فلسطینیان افزون بر آنکه قبایل بنی‌اسرائیل را در برابر قدرت خویش به فروتنی وادار کردند و اردوگاه‌های نظامی فلسطینی را در مناطق اسرائیلی برپا داشتند و کوه‌های اصلی غرب اردن را اشغال کردند و نشانه‌های یادبودِ پیروزی خویش را در «جبعة بنیاوین تل الفول» (واقع در پنج کیلومتری شمالی قدس) برافراشتند و سلاح بنی‌اسرائیل را از آنان بازستاندند و آنان را از پرداختن به اسلحه‌سازی دوباره بازداشتند، معبد اصلیِ واقع در «شیلوه» را که تمامی قبایل اسرائیلی بر محور آن گرد هم می‌آمدند، درهم شکستند. بنابراین فلسطینیان با دست‌یابی به سلاح (قدرت نظامی) و سست شدن قدرت دشمنانشان از این حیث که آنان را از داشتن سلاح بازداشته بودند، امتیازات سیاسی خود را نیز رشد بیشتری دادند، در نتیجه اندیشهٔ شورش را ــ نه تنها ــ از بنی‌اسرائیل، بلکه حتی از «قضات» بازستاندند.[2]

۳. برپایی فرمانروایی طالوت

پژوهشگران را نظر بر این است که در سال‌های پایانیِ قرن یازدهمِ پیش از میلاد و پس از شکستِ هولناک «افیق»، تمامی عوامل لازم برای پایان بخشیدن به دستگاهِ حکومتی «قضات» و برپاییِ حکومت پادشاهیِ بنی‌اسرائیل فراهم آمد، عواملی که از آن جمله می‌توان موارد زیر را برشمرد: ۱) فشارِ فلسطینیان بر اسرائیلیان، که از قوی‌ترین عواملی است که موجب شد نیروهای متفرق بنی‌اسرائیل گردهم آیند و در اندیشهٔ ایجاد یک کشور باشند، و چه بسا درست‌تر این است که اساساً تهدیدِ فلسطینیان نسبت به موجودیت بنی‌اسرائیل سبب برپایی پادشاهیِ اسرائیلی گشته است؛ ۲) دیگر آنکه بنی‌اسرائیل در میان اقوامی می‌زیستند که نظام

۱. صموئیل اوّل، ۴: ۱ ـ ۴؛ و
Roth, C., op.cit., p 14; Noth M., op.cit., p 165-166; W. F. Albright, *Archaeology and the religion of Israel*, Baltimore, 1953, p 104-188.

۲. صموئیل اوّل، ۱۰: ۵، ۱۳: ۳ ـ ۲۲
Noth, M., op.cit, p 166-167; Albright, op.cit, p. 103F; Eissfeld, O., op.cit, p. 571-572; H. Kjaer, "The Exavation of shilo" *Journal of Palestine oriental studies*, vol X, 1930.

حکومتیِ آنان پادشاهی بود، چنانکه «أدمی‌ها»، «عمونی‌ها» و «مؤابی‌ها» هر کدام پادشاهی داشتند و فلسطینیان نیز سرانی مذهبی داشتند همانند پادشاهان، همچنین فینیقی‌ها نیز برخوردار از زندگی شهرنشینی بودند. همهٔ اینها بنی‌اسرائیل را بر آن داشت که پادشاهی بجویند تا در جنگ‌ها آنان را راهبری کند و همچنین قاضیِ (داور) آنان هم باشد؛ ۳) دیگر آنکه از روزگارِ «فیخاض»، کسانی ناتوان عهده‌دار مقام کهانت اسرائیلی شده بودند، چنانکه داستان «عالیِ» کاهن خود بر این واقعیت تأکید می‌کند که او از خاندانِ «العازار» فرزندِ ارشدِ حضرت هارون (ع) نبود، همان کسی که می‌باید خلافت در زادورود او استمرار می‌یافت، بلکه از خاندان فرزند کوچک‌تر او «اثیمار» بود؛ ۴) آنگاه دو فرزندِ «عالیِ» کاهن (حفنی و فیخاض) هرگز به آزمندیِ تند خویش بسنده نکردند بلکه در میانِ مردم بزرگوارِ «شیلوه» مرتکب ناشایست‌ترین نوع دوگانه‌پرستی می‌شدند و ــ به رغمِ آنکه خود همسرانی داشتند ــ هرگز از به تباهی کشاندن زنانی که برای پرداختن به امور معبد به آنجا آمد و شد می‌کردند ــ اموری که انجام دادن آنها هرگز سزاوار و بایستهٔ زنان نبود ــ دست نمی‌داشتند[1]؛ ۵) دیگر آنکه در تورات نصّی وجود دارد که نظام حکومتیِ بنی‌اسرائیل را پادشاهی مقرر می‌کند[2]؛ ۶) تهدید مرزهای شرقیِ اسرائیل توسطِ «عمونی‌ها»، به‌ویژه تهدید فلسطینیان و ویران کردن بسیاری از شهرهاشان، سببِ اصلی (مستقیم) برپایی نظام پادشاهی بنی‌اسرائیل بود.[3] بدین ترتیب تهدید خارجی و هرج و مرج داخلی، بزرگان اسرائیل را ناگزیر ساخت که گرد هم آیند و بخواهند که بر قبایل مختلفِ اسرائیلی پادشاهی بگمارند و دیهیم پادشاهی بر سرِ او نهند؛ بدینسان صموئیلِ پیامبر، «شاؤل بن قیس»، از نوادگانِ بنیامین را برای پادشاهی بر آنان برگزید، با این حال روایت تورات به این امر اشاره دارد که او در پذیرش خواستهٔ شیوخ اسرائیل بسیار دودل شد و حق آن است که کار در نگاهِ صموئیل بس بد جلوه کرد و قومش را از خشمِ خداوند برحذر داشت و از این امر که پادشاهی بر آنان بگمارد خرسند نبود، ولی احتجاج صموئیل را چه فایده که شیوخ اسرائیل بر رأی خود پای فشردند. در عین حال صموئیل خود هرگز نمی‌خواست که در حقیقت، فرمانرواییِ مستقلی را بنیاد نهد، بلکه تمامی امید و آرزوی او برعهده گرفتن فرماندهی جنگی آنان بود و در واقع راهبر و تکیه‌گاهِ تمامی

۱. صموئیل اول، ۲: ۲۲ ـ ۲۵؛ ف. ف. ب. مایر، حیاة صموئیل النبیّ، قاهره، ۱۹۶۷ م، ص ۳۵ ـ ۶۵.
۲. سفر تثنیه، ۱۷: ۱۴ ـ ۱۵.
۳. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۶۶۱ ـ ۶۶۷.

قبایل باشد. تا بتواند آنان را از سیطرهٔ فلسطینیان برهاند و پس از آن تا زنده است به فرمان او گردن نهند.[1]

اما در قرآن کریم که پس از آن با تفصیل بیشتری به بیان این موضوع پرداخت چنین بیان شده است که گروهی از سرانِ بنی‌اسرائیل از پیامبرشان خواستند که پادشاهی برای آنان برگزیند که در رکابِ او با دشمنانشان به پیکار برخیزند، اما پیامبرشان آنان را از این کار برحذر داشت و بیان کرد که پیشینه‌های تاریخی گواه بر آن است که آنان در جنگ پایداری نخواهند کرد و شکیبا نتوانند بود و آنچنان پُر دل نیستند که بتوانند در برابر دشمنان استوار ایستند؛ و با این حال به آنان خبر داد که خداوند طالوت را برای آنان به پادشاهی گمارده است.

در تورات، طالوت چنین وصف شده است: «او جوانی خوش‌روی بود و در میان بنی‌اسرائیل کسی زیباتر از او نبود، چنانکه از شانه به بالا از تمامی افراد قبایل بلندتر بود». درواقع گزینش فردی که خود شخصاً عهده‌دار مقام پادشاهیِ بنی‌اسرائیل باشد، کارِ ساده‌ای نبود و اگر قرار می‌بود که از قبایل توانمند تنها یک کس ــ که از توان و نیروی برابر با آنان برخوردار بود ــ برگزیده شود، چه بسا به جنگ داخلی می‌انجامید؛ چنانکه جنگ‌های اخیرِ آنان با فلسطینیان قدرتِ «أفرایم» را در هم شکسته بود، همو که تا آن هنگام سروری‌اش بر تمامی قبایل بلامنازع بود، از این‌رو گزینش طالوت (شاؤل در تورات) موفّق بود، چرا که او افزون بر برتری‌های جسمانی و نیز علمی (چنانکه در قرآن کریم آمده است) از قبیلهٔ (نوادگان) بنیامین، ضعیف‌ترین قبایل اسرائیلی نیز بود، موضوعی که چه بسا شرارِ حقد و کینهٔ دیگر قبایل را بر نیفروزد، از آن گذشته خیمه‌های او در میانهٔ قبایل «افرایم» و «یهودا» قرار داشت، یعنی از لحاظ جغرافیایی در فاصلهٔ میان قبایل شمالی و جنوبی جایگاهی میانه داشتند.[2]

جای بسی شگفتی است که حاخام «اِپْشْتَیْنْ»[3] می‌پندارد که برگزیده شدن شاؤل (طالوت) به عنوان پادشاه بنی‌اسرائیل، نخستین فرمانروایی قانونی در تاریخ است، چرا که می‌گوید او به

---

۱. صموئیل اول، ۸: ۱ ـ ۲۲؛ حسن ظاظا، الفکر الدّین الإسرائیلی، ص ۴۰؛
H. R. Hall, op.cit, p. 292; Lods, op.cit, p. 395.

۲. صموئیل اول، ۹: ۱ ـ ۲؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۶۶۸ ـ ۶۷۴؛
W. Kelle *The Bibleas History*, 1967, p. 179.

3. Epstein, Judism, 1970, p. 35.

رضایتِ تمامیِ بنی‌اسرائیل به این مقام گمارده شد. حق آن است که رخدادهای تاریخی با پندارِ «اپشتین» همخوانی ندارد، چنانکه همین بنی‌اسرائیل که صموئیل پیامبر، شاوُل را بر آنان به پادشاهی گمارد هرگز به سلطهٔ دینیِ او گردن ننهادند. او طالوت را به عنوان نماینده‌ای مورد اعتماد خداوند بر آنان گمارد، اما بنی‌اسرائیل همگی پادشاهیِ او را نپذیرفتند، چنانکه «بنوبلیعال» که بر او خرده می‌گرفتند، پادشاهی او را مردود شمردند و گفتند: او چگونه خواهد توانست که ما را برهاند، آنگاه او را خوار داشتند و هدیه‌ای برای او نفرستادند و بنابر تعبیر تورات[1]، با او همچون فرومایگان رفتار کردند. همچنین قرآن کریم نیز به این موضوع اشاره دارد.[2] بلکه انتخاب او برای پرهیز از جنگی داخلی بود که امکان درگرفتنِ آن همواره وجود داشت، چنانکه اگر جز او کسی از دیگر اقوام توانمند به این مقام برگزیده می‌شد امکانِ جنگ داخلی می‌رفت، از این‌روی او را که از ضعیف‌ترین قبایل بنی‌اسرائیل بود به پادشاهی برگزیدند.

حتی اگر ما بخواهیم این ادعا را بپذیریم، از حیث تاریخی اسنادی در دست است که با آن منافات دارد. چنانکه در «شاوُل» اندکی پیش از آغازِ هزارهٔ اول قبل از میلاد ــ چند سالی پیش‌تر ــ به پادشاهی برگزیده شد؛ حال آنکه می‌دانیم اسنادی وجود دارد دال بر اینکه اندیشهٔ دموکراسی از هزارهٔ سوّم پیش از میلاد در عراقِ باستان وجود داشته است چنانکه در آن زمان حاکمان شهر بنابر ارادهٔ جمعی و عمومی به این مقام برگزیده می‌شدند، توافقی که با ارادهٔ تمامی شهروندان حاصل می‌شد، و چه بسا زنان نیز در آن نقش داشتند[3]، گذشته از آنکه در عصرِ فرعونیان مصر در نیمهٔ دوم هزارهٔ سومِ پیش از میلاد، در روزگار نخستین دگرگونی‌های اجتماعی، به نوعی؛ دموکراسی و عدالتِ اجتماعی آشنا بودند، تا آنجا که پادشاهان یک بار چنین وصف می‌کردند که: او چیزی بیش از «پسر زنی از تاتسی / کودکی از نخن» نیست، و گاه هم از او به «فرزند انسان» نام می‌بردند، همهٔ اینها بهر آن بود که مردم را خرسند به آن کنند که حاکمان از خاندانِ پادشاهان و امیران نیستند، بلکه از خود مردم، فرزندان مردم و دوستِ جامعه هستند. ابتدا می‌بایست این را به ثبوت می‌رساندند، آنگاه پس از آن کسی را برای پرداختن به مصالح و شؤون دولت بر می‌گزیدند و او در جهت وحدت و همدلیِ آنان کار

---

۱. صموئیل اول، ۱۰: ۱۱ ـ ۲۷.

۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۴۷.

3. T. Jacolison, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamis", *JNES*, II, 1943, p. 165.

می‌کرد و دلش سرشار از عشق رعایای خویش و شوق خدمت برای حفظ مصالح آنان بود.[۱] بنابراین روشن است که مدعای حاخام «اپشتین» در تمجید از قوم خویش (یهود) ادّعایی بس بزرگ است.

اما تاریخ‌نگاران دربارهٔ مدت زمان فرمانروایی طالوت (شاؤل) اختلاف‌نظر دارند، گروهی زمانِ آن را از سال ۱۰۳۰ تا ۱۰۰۴ ق. م.، برخی از سالِ ۱۰۲۵ تا ۱۰۱۳ ق. م دانسته و برخی نیز از سالِ ۱۰۲۰ تا ۱۰۰۴ ق. م، شماری هم سال ۱۰۲۰ تا ۱۰۰۰ ق. م. و کسانی هم از سال ۱۰۰۰ تا ۹۸۵ قبل از میلاد یاد کرده‌اند.[۲]

قصهٔ طالوت در قرآن کریم (سورهٔ بقره) چنین آمده است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكاً نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا، قَالُوا وَ مَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَ أَبْنَائِنَا، فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلاً مِنْهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ * وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً، قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ، قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ * وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَ آلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. آیا به [حالِ] بزرگانِ بنی‌اسرائیل پس از موسیٰ نیندیشیده‌ای؟ چون به پیامبرشان گفتند: پادشاهی برای ما بگمار تا در راه خدا جنگ کنیم. [پیامبر] گفت: این انتظار از شما می‌رود که ــ اگر جهاد بر شما مقرر شود ــ پیکار نکنید. گفتند: دلیلی نداریم که در راه خدا جنگ نکنیم حال آنکه از دیارِ خود رانده و از [زن و] فرزندانمان به دور افتاده‌ایم. پس آنگاه که کارزار بر آنان مقرر گشت ــ جز اندکی از آنان ــ روی گرداندند و خداوند به ستمکاران آگاه است. و پیامبرشان به آنان گفت بی‌شک خدا طالوت را [به عنوان] پادشاه برای شما برگماشته است، گفتند: چگونه او [حقّ]

---

۱. محمد بیومی مهران، الثورة الإجتماعیة الأولی فی مصر الفراعنة، ص ۲۰۰ ـ ۲۱۰؛ احمد بدوی، فی موکب الشمس، ۲/۱۲۰؛

A. Gardiner, op.cit, p. 120; Wilson, J. A., op.cit, p. 115-116; ANET, 1960, p. 415.

۲. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۶۷۳ ـ ۶۷۴؛

W. Albright, *the Archaeology of Palestine*, p. 120; W. Keller, op.cit, p. 181; *Historical Atlas of the Holyland*, N. Y., 1959, p. 81; I., Epstein, op.cit, p. 35; O. Eissfeld, op.cit, p. 575.

پادشاهی بر ما دارد حال آنکه ما به فرمانروایی از او سزاوارتریم و از مال [دنیا نیز] بهرهٔ چندانی به او داده نشده است. گفت: به راستی خداوند او را بر شما برگزیده است و به او در دانش و [نیروی] بدن افزون داده است و خداوند فرمانروایی‌اش را به هرکس که بخواهد می‌دهد و خدا گشایشگر داناست. و پیامبرشان به آنان گفت: بی‌گمان نشانهٔ فرمانروایی‌اش آن است که صندوقِ [عهد] که در آن [مایهٔ] آرامشی است از [سوی] پروردگارتان و بازمانده‌ای از آنچه آلِ موسیٰ و آلِ هارون بر جای گذارده‌اند، در حالی که فرشتگان آن را حمل می‌کنند، [به سوی] شما باز می‌گردد. حقّا که اگر مؤمن باشید، در آن برای شما نشانه‌ای است» [بقره، ۲۴۶ تا ۲۴۷].[1]

مفسّران در تعیین آن پیامبری که بنی‌اسرائیل از او خواستند که پادشاهی برای آنان بگمارد اختلاف‌نظر دارند، از قتاده روایت کرده‌اند که او «یوشع بن نون» بوده است، ابن کثیر در تفسیر خود می‌گوید: روایت قتاده بعید به نظر می‌رسد، چرا که این رخداد به زمانی طولانی پس از موسیٰ (ع)، در زمان داوود (ع) اتفاق افتاد، از آن زمان تا عصر داوود بیش از یک هزاره گذشته است. به نظر می‌رسد که نظر ابن کثیر درست باشد، اما او دربارهٔ فاصلهٔ زمانی از عصر حضرت موسیٰ تا عهد حضرت داوود غلو کرده است، بلکه محدّثانِ محقّق، این زمان را چهار سده و نیم ذکر کرده‌اند، و ما پیش از این نظریه که آن را دو قرن مقرر می‌دارد، ترجیح دادیم و سُدّی گفته است که او «شمعون» بوده است و مجاهد و دیگران از او به «شموئیل/ صموئیل» یاد کرده‌اند،[2] که به نظر می‌رسد، این نظر درست‌تر باشد.

اما دربارهٔ انگیزهٔ گماردن پادشاه بر بنی‌اسرائیل، برخی از مفسران را نظر بر این است که جالوت، رئیس و پادشاهِ عمالقه که از پادشاهان ستمگر و از فرزندانِ «عملیق» و به روایتی دیگر پادشاه کنعانیان بود و قومش در ساحل دریای «روم» میان فلسطین و مصر می‌زیستند، بر بنی‌اسرائیل یورش آورده و فرزندانشان را به اسارت گرفتند. چنانکه گفته‌اند از فرزندانِ

---

۱. جامع‌البیان، خبری، ۲۹۱/۵ ـ ۳۲۸؛ تفسیر النسفی، ۱۲۴/۱ ـ ۱۲۵؛ روح‌المعانی آلوسی، ۱۶۶/۲ ـ ۱۶۸؛ الکشاف زمخشری، ۳۷۸/۱ ـ ۳۷۹؛ تفسیر الکبیر فخر رازی، ۱۸۱/۶ ـ ۱۹۳؛ الجامع لأحکام القرآن قرطبی، ۱۰۵۱ ـ ۱۰۵۸؛ مجمع البیان طبرسی، ۲۷۵/۳ ـ ۲۸۴؛ تفسیر قاسمی، ۶۴۱/۲ ـ ۶۷۴؛ فی ظلال القرآن سید قطب، ۲۶۶/۲ ـ ۲۶۹؛ المنار، ۳۷۲/۲ ـ ۳۷۳؛ تفسیر ابن کثیر، ۴۴۹/۱ ـ ۴۵۲؛ تفسیر الجلالین، ۴۳ ـ ۴۴؛ صفوة التفاسیر، ۱۵۶/۱ ـ ۱۵۸.

۲. تفسیر ابن کثیر، ۴۴۹/۱؛ البحر المحیط، ۳۷۰/۱؛ تفسیر نسفی، ۱۲۴/۱.

فرمانروایانشان چهارصد و چهل کس را به بند کشیدند و بر آنان جزیه مقرر داشته و توراتشان را از آنان ستاندند، اما آنگاه که بر بنی‌اسرائیل، جنگ با آنان مقرر شد روی برتافتند، مگر سیصد و سیزده کس (به شمار جنگجویان بَدر) که پایمردی ورزیدند. آنگاه بنی‌اسرائیل، پادشاهی طالوت را از آن روی که از قبیلهٔ بنیامین بود، نپذیرفتند، آنان را نظر بر این بود که پیامبری می‌باید در فرزندان «لاوی» و پادشاهی در قبیلهٔ یهودا باشد. اما گزینش او یکی از آن حیث بود که از دانشِ سیاسیِ لازم برخوردار بود و از آن گذشته چنان پیکر تنومندی داشت که از هیبت آن در دل‌ها بیم می‌افتاد و می‌توانست در برابر دشمنان پایمردی ورزد و دشواریِ جنگ را تاب آورد.[1]

اما نشانهٔ پادشاهی او آن بود که صندوقِ عهد را که در آن مایهٔ آرامش بود، از سوی پروردگارشان و بازمانده‌ای از آنچه آل موسیٰ و آل هارون بر جای گذارده‌اند، برای آنان باز می‌آورد. نسفی می‌گوید: برجای‌گذاردهٔ آل موسیٰ و هارون همان پاره‌های الواح، عصای موسیٰ، پیراهنِ او، بخشی از تورات و کفش موسیٰ و بوی خوشِ هارون (علیهما السلام) بود که فرشتگان آنها را حمل می‌کردند. ابن عباس گفته است: فرشتگان در حالی آمدند که تابوت را میان آسمان و زمین حمل می‌کردند تا آنکه آن را فراروی طالوت گذاردند و مردم به آن می‌نگریستند. سُدی گفته است: تابوت را به خانهٔ طالوت آوردند و مردم به پیامبریِ شمعون ایمان آوردند و از طالوت فرمان بُردند. عبدالرّزاق نیز از برخی شیوخ خویش روایت کرده است؛ فرشتگان آن را در حالی آوردند که بر ارّابه‌ای نهاده بر گاوی — یا دو گاو — حمل می‌شد. برخی دیگر نیز گفته‌اند که تابوت در «أریحا» بود و مشرکان وقتی آن را در اختیار خود گرفتند، آن را در خانهٔ خدایان خویش فرودستِ بتِ بزرگشان نهادند و تابوت بالاتر از سرِ آن بُت قرار گرفت، در نتیجه آن را به زیر آورده و پایین‌تر گذاردند، باز بلندتر از آن بود، سپس باز

---

۱. تفسیر بحرالمحیط، ۱/۳۷۱ ـ ۳۷۲. در این نظر اموری به قرار زیر دیده می‌شود: ۱) آنکه جالوت پادشاه فلسطینیان — نه عمالقه و کنعانیان — بود؛ ۲) دیگر آنکه دریای روم همان دریای سپیدِ میانه است که در آن زمان به «بحر الروم / دریای روم» نامبردار نبود، چراکه در آن زمانِ هنوز رومی در جهان که از قدرت و کیانی برخوردار باشد که «دریای میانه» به آن نام خوانده شود وجود نداشت. در هر صورت مصریان به «بحر المتوسط»، «الأخضر العظیم» می‌گفتند (واج ـ ور) و در دولت وسطیٰ آن را «واج ور ان حاونبو» و در دولت متأخر «بایم خاروه» گفته‌اند؛ ۳) دیگر آنکه کهانت — نه نبوّت — تنها در قبیلهٔ لاوی مقرر بود، حقّ آن است که صموئیلِ پیامبر که طالوت را از قبیلهٔ «افرایم» به پادشاهی برگزید، چنانکه هنوز فرمانروایی در «یهودا» مقرر نبود و قضات همگی از «یهودا» نبودند و نخستین پادشاهِ اسرائیل از قبیلهٔ بنیامین (طالوت) بود.

آن را پایین‌تر از آن استوار داشتند، که آنگاه بنیاد بت درهم شکست و به دوردست‌ها افتاد، آنگاه بود که مردم دانستند که این امر از سوی خداوند متعال بوده و پیش از آن سابقه نداشته است. در نتیجه تابوت را از شهرشان بیرون بردند و در شهری دیگر گذاردند و آنان به مَرَضی در گردنِ خویش گرفتار شدند، آنگاه کنیزکی از اسیران بنی‌اسرائیل به آنان گفت که آن را به بنی‌اسرائیل بازگردانند تا مگر از این درد رهایی یابند. آن را بر دو گاو نهاده و برای بنی‌اسرائیل باز آوردند، هرکس که به آن نزدیک می‌شد، می‌مُرد، تا اینکه به سرزمین بنی‌اسرائیل رسیدند و آن دو گاو یوغِ خویش را شکستند و بازگشتند و بنی‌اسرائیل آمدند و آن را برداشتند، برخی گفته‌اند که داوود (ع) آن را در اختیار گرفت و هنگامی که داوود (ع) برخاست که به سوی آنان برود، از شادمانی دست‌های خود را بالا آوردند، همچنین گفته‌اند که دو جوان از آنان آن را دریافت داشتند. نیز گفته‌اند تابوت در روستایی در فلسطین به نام «أذدوه» بوده است.[1]

۴. جنگهای طالوت و ظهور داوود

طالوت برای پیکار با دشمنانِ فلسطینی‌اش که از زمان پیروزیشان در جنگ «افیق» و دست یافتن به تابوت[2] داشتند بر تمامی شهرها چیره شدند، شروع به گردآوریِ سازوبرگ کرد.

۱. تفسیر ابن کثیر، ۴۵۱/۱.

۲. تابوت: در تورات از آن به تابوت عهد یا تابوت شهادت یا تابوت مقدس یا تابوت خدایِ اسرائیل یا تابوت یهوه یاد شده است و آن صندوقی که موسیٰ (ع) آن را به فرمان پروردگارش از چوبِ «سنط» ساخت که درازایش دو ذرع و نیم و پهنا و بلندایش یک ذرع و نیم بود که از هر دو سویْ بیرون و درون از زرِ ناب زراندود شده و بر آن دیهیمی از زر و چهار حلقهٔ زرّین نهاده بودند. همچنین برای حملِ آن دو دسته از «سنطِ» فروپوشیده از زر داشت و گروهی از «لاویین» از قبیلهٔ موسیٰ، عهده‌دار مسئولیتِ پاسداری از آن بودند. برخی از پژوهشگران را نظر بر آن است که اسرائیلیان اندیشهٔ تابوت را از مصریان به عاریه گرفته‌اند، حال آنکه گروهی دیگر معتقدند که آن از کنعانیان به عاریه گرفته شده است. در هر صورت از نگاهِ بنی‌اسرائیل تابوت از جایگاه و منزلتی ویژه و ممتاز برخوردار بود و بنابر سنّت‌های اسرائیلی به هنگام درگرفتنِ معرکهٔ جنگ، دست کم تا عصر داوود (ع) آن را با خود به همراه می‌بردند و با تحلیل و تکبیر از آن استقبال می‌کردند تا مگر پیروزی حاصل آید و در دلِ دشمنان که از آن بیمناک بودند، هراس افتد و می‌گفتند: «خدای به این جای آمده است». و به روزگار صلح، تابوت را به یکی از معابد و یا خیمه‌ای در «بیت إیل»، «شیلوه»، «بیت شمس»، «یعاریم» و «اورشلیم» می‌سپردند. و بنابر نگرش «سِفرِ تثنیه» قدسیت تابوت در گروِ آن بود که الواحِ تورات (شریعت) در آن جای داشت و از این حیث به تابوت عهد، تابوت شریعت یا شهادت نامبردار بود. و طبق روایت تورات آن عرشِ «یهوه» بود. و آنگاه که اسرائیلیان به رهبری یوشع بن نون به ←

فلسطینیان تنها به پیروزی و چیرگی خویش بسنده نکرده بودند بلکه بهرِ سیطرهٔ کاملِ خویش بر شهرها برج و باروهای بسیار ساختند، از آن جمله دژی بود که برای تسلط بر راه موصل، میانِ رود اردن و وادیِ یزرعیل در «بیت‌شان / بسیان» بنا نهادند، همچنین دژی در «مخماس» و دژی دیگر در «جبعة» میان کوهِ افرایم و اورشلیم و دژی دیگر در «بیت لحم» ساختند و از آن گذشتند مأمورانی فلسطینی بر قوم شکست‌خوردهٔ بنی‌اسرائیل گماشتند تا مالیات‌های مقرر را دریافت دارند، چنانکه در مراکز و پایگاه‌های دیده‌بانی ثابت آنها را می‌پاییدند.[1] در هر صورت طالوت شروع به فراهم آوردن نفرات سپاه کرد، و لشکری انبوه آماده ساخت، چنانکه برخی از مفسّران و تاریخ‌نگاران در تعیین شمار آنان زیاده‌روی کرده و آنان را هشتاد هزار جنگاور ذکر کرده‌اند.[2] وی آنگاه آنان را مورد آزمون قرار داد و نتیجه‌اش آن شد که همهٔ مردانِ بنی‌اسرائیل لشکر را ترک گفته و از جنگ خودداری کردند مگر اندکی از آنان که خداوند آنان را ایمن نگاه داشت و قرآن کریم نیز به این موضوع اشارتی دارد، چنانکه

←

کنعان درآمدند، تابوت را به سر داشتند و هنگامی نیز که از رود اردن گذشتند، آن را هم با خود بردند و خیزاب‌های بالای آب‌های در جریان را شکافته و مردم بر خشکی راه سپردند، آنگاه مدّت زمانی در خیمه‌ای به «جلجال» سپس در «شیلوه» ماند که گفته‌اند به مدت سه قرن در آنجا بود، آنگاه در جنگ «افیق» به دست فلسطینیان افتاد و وقتی فلسطینیان آن را به بنی‌اسرائیل بازگرداندند، در قریهٔ «یعاریم» نگهداری شد. سپس در روزگار داوود به قدس انتقال یافت، سپس آن را پس از بنای معبد سلیمان در آنجا گذاشتند تا اینکه «منسی» آن را برداشت و به جای آن تمثالی گذارد، آنگاه «یوشیا» آن را بازگرداند و تا زمانِ اسارت بابلی / سال ۵۸۶ ق. م برجای بود و پس از آن گم شُد و کسی نمی‌داند که بابلیان آن را برداشتند و با اینکه یهودیان آن را در جایی پنهان کردند و سپس از بین رفت، بنابر برخی آموزه‌های اتیوپیایی چنین می‌نماید که به «اکسوم» در اتیوپی انتقال یافت، اما دلیلی دالّ بر درستی این آموزه‌ها در دست نیست (← محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱۲۴/۴ ـ ۱۳۳).

1. H. R. Hall, p. 423.

۲. از روایت تورات چنین بر می‌آید که این رخداد به رهبریِ «جدعون»، یکی از قضات بنی‌اسرائیل ــ و نه با طالوت ــ رخ داده و شمار لشکریانش سی و دو هزار کس بوده است، که تنها سیصد کس از آنان بر پیمانِ خود پایبند ماندند و جنگ نیز ضد «مدیانیان» نه فلسطینیان بوده، چنانکه آنان بنی‌اسرائیل را مورد انواع آزارها قرار می‌دادند، حتیٰ آنان را وادار کردند که از شهرهاشان بکوچند و کسانی از آنان به غارها و مغاره‌ها و دژها پناه بردند. در عین حال جدعون با سیصد کسِ خود توانست در نخستین هماوردی یکصد و بیست و در برخورد دوم پانزده هزار کس را بکشد، بدیهی است که این گزارش از تحریفات تورات باشد (← محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۶۳۵/۲ ـ ۶۴۰؛ سفرداوران، ۶: ۷ ـ ۸، ۲۱)

می‌فرماید: «فَلَمّا فَصَلَ طالُوتُ بِالْجُنُودِ، قالَ: إِنَّ اللهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ، فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنّي، وَ مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنّي، إِلاّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ، فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلاّ قَليلاً مِنْهُمْ، فَلَمّا جاوَزَهُ هُوَ وَ الَّذينَ آمَنُوا مَعَهُ قالُوا لا طاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجالُوتَ وَ جُنُودِهِ، قالَ الَّذينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا اللهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَليلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثيرَةً بِإِذْنِ اللهِ وَ اللهُ مَعَ الصّابِرين/ پس چون طالوت با لشکریان رهسپار شد، گفت: به راستی خداوند شما را با جویباری خواهد آزمود. پسی هرکس که از آن بنوشد از من نیست، و هرکس که از آن نچشد، او از من است مگر کسی که با دست خویش مشتی [از آب] برگیرد. اما جز اندکی از آنان [بقیه] از آن [جویبار] نوشیدند. و چون او و آنان که به او ایمان آوردند، از آن [جویبار] گذشتند [نوشندگان] گفتند: امروز توانِ [مبارزه] با جالوت و سپاهیان او را نداریم. آنان که می‌دانستند به لقای الٰهی خواهند رسید، گفتند: چه بسا گروهی اندک که به حکم [و ارادهٔ] الٰهی بر گروهی بسیار پیروز شده است. و خداوند با بردباران است» [بقره، ۲۴۹].

ابن عباس می‌گوید، هر آن کس که یک مشت از آن برداشت سیراب شد و هر آن کس که از آن بسیار نوشید سیراب نگشت. سُدی می‌گوید: سپاهیان هشتاد هزار کس بودند که هفتاد و شش هزار کس از آن نوشیدند و با او (طالوت) تنها چهار هزار کس ماند، در عین حال روایات دیگری در دست است که از آنها چنین بر می‌آید که افراد پایبند به عهد طالوت سیصد و چند نفر بوده‌اند و نیز عدد سیصد و شانزده و سیصد و سیزده (شمارِ حاضران در جنگ بدر) را نیز ذکر کرده‌اند. چنانکه از براء بن عازب روایت شده است که گفت ما دربارهٔ اصحاب محمد(ص) سخن می‌گفتیم که شمار آنان سیصد و چند نفر برابر با شمار یاران طالوت بودند که با او از جویبار گذشتند و جز مؤمنان نتوانستند با او از آنجا بگذرند، اما دربارهٔ آن جویبار باید گفت که بنابر روایتی از ابن عباس میانِ اردن و فلسطین (نهر الشریعة) واقع بوده که شناخته شده نیز هست.[1]

در هر صورت آسیابِ جنگ میان بنی‌اسرائیل و فلسطینیان به چرخش افتاد، و اگر یاری و نصرت الٰهی و پُردلیِ داوود (علیه‌السلام) نمی‌بود، چنانکه او جالوت، فرماندهٔ فلسطینیان را

---

۱. الکشاف، ۱/۲۹۴ ـ ۲۹۶؛ تفسیر طبری، ۵/۲۴۶ ـ ۲۴۸؛ تاریخ طبری، ۱/۴۶۷ ـ ۴۷۲؛ تفسیر قرطبی، ص ۱۰۶۲ ـ ۱۰۶۳؛ تفسیر المنار، ۲/۳۸۲ ـ ۳۸۹؛ تفسیر النسفی، ۱/۱۲۵ ـ ۱۲۶؛ تفسیر ابن‌کثیر، ۱/۴۵۲؛ صحیح البخاری، ۸/۲۲۸؛ مسند احمد بن حنبل ۴/۲۹۰؛ الکامل ابن اثیر، ۱/۱۲۳.

کشت، چه بسا شکستی سنگین را می‌پذیرفتند، و بنابر روایت تورات، جالوت (جلیات) طی چهل روز هر صبح و شام به آوردگاه می‌آمد، بی‌آنکه کسی از بنی‌اسرائیل دلِ هماورد شدن با او را بیابد، تا اینکه طالوت ناگزیر در میان قومِ خویش فریاد زد: «اگر کسی این مرد را بکشد، پادشاه بسی بسیار او را خواهد نواخت و دخترش را به او خواهد داد و خاندانِ پدری‌اش را در میان بنی‌اسرائیل آزاد خواهد گذارد، آنگاه بود که داوود بن یسی، که هنوز پسربچه‌ای بیش نبود، برآمد و بر جالوت چیره شد: «آنگاه داوود با سنگ‌انداز و سنگ بر فلسطینیان فایق آمد و با آنکه شمشیری به دست نداشت آن فلسطینی را زد و کشت.»[1]

قرآن کریم نیز به این رویداد اشارتی دارد و می‌فرماید: «وَ لَمّا بَرَزُوا لِجالُوتَ وَ جُنُودِهِ قالُوا رَبَّنا أَفْرِغْ عَلَيْنا صَبْراً وَ ثَبِّتْ أَقْدامَنا وَ انْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ * فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللهِ وَ قَتَلَ داوُدُ جالُوتَ وَ آتاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمّا يَشاءُ، وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لٰكِنَّ اللهَ ذُوفَضْلٍ عَلَى الْعالَمينَ/ و [مؤمنان] هنگامی که برای [مبارزه] با جالوت و سپاهیانش به میدان آمدند، گفتند پروردگارا، بر [دل‌های] ما [بارانِ] شکیبایی فروریز و گام‌های ما را استوار بدار و ما را بر [ضدّ] گروه کافران یاری ده. آنگاه به توفیق الٰهی آنان را درهم شکستند و داوود، جالوت را کشت و خداوند به او فرمانروایی و حکمت داد و از آنچه می‌خواست به او آموخت و اگر خداوند برخی از مردم را [به دست] برخی [دیگر] دفع نمی‌کرد، به راستی زمین تباه می‌شد، اما خداوند بر جهانیان بخشایش دارد» [بقره: ۲۵۰ ـ ۲۵۱][2].

بدین ترتیب داوود (ع) توانست با سنگ قلّاب خویش و در حالی که هنوز نوجوانی بیش

---

۱. صموئیل اول، ۱۷:۱ ـ ۵۴؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۶۸۰ ـ ۶۸۷، مقایسه کنید: ۲/۶۳۵ ـ ۶۴۰.

۲. تفسیر طبری، ۵/۳۵۴ ـ ۳۷۶؛ تفسیر طبرسی، ۲/۲۸۹ ـ ۲۹۲؛ الکشّاف زمخشری، ۱/۲۹۶ ـ ۲۹۷؛ تفسیر روح‌المعانی آلوسی، ۲/۱۷۲ ـ ۱۷۴؛ الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، ۱/۲۲۹ ـ ۲۳۰؛ محمدجواد مغنیه، تفسیر الکاشف، ۲/۳۸۲ ـ ۳۸۳؛ تفسیر المنار، ۲/۳۸۹ ـ ۳۹۴؛ تفسیر قرطبی، ص ۱۰۶۴ ـ ۱۰۶۹؛ الدّر المنثور فی التفسیر بالمأثور سیوطی، ۱/۳۱۸ ـ ۳۹۴؛ تفسیر نسفی، ۱/۱۲۵ ـ ۱۲۶؛ تفسیر ابن‌کثیر، ۱/۴۵۲ ـ ۴۵۴. همچنین در تفسیر آن آیه که می‌فرماید: «وَ لَوْلا دَفْعُ اللهِ النّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتَ الْأَرضُ» نیز روایاتی وارد شده است، چنانکه ابن جریر از ابن عمر روایت کرده است که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: «إنَ اللهَ لَيَدْفَعُ بِالْمُسْلِمِ الصّالِحْ عَن مِئة اَهل بَيْتٍ مِن جَيْرانِهِ الْبَلاءَ / خداوند به دست یک مسلمانِ درستکار بلا (گزند) را از یکصد خاندان از همسایگانش (همسایگانِ مؤمن) دفع می‌کند». همچنین ابن مردویه از عبادة بن صامت روایت کرده است که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: «أبدال در امّت من سی کس‌اند که [بنابر نظر خداوند] به آنان روزی می‌یابید و نعمت باران به شما ارزانی داشته می‌شود و پیروز می‌شوید». قتاده گفت امیدوارم که «حسن» یکی از آنان باشد (تفسیر ابن کثیر، ۱/۴۵۳ ـ ۴۵۴).

نبود قهرمانِ فلسطینیان را بکشد[1] و سبب پیروزی قوم خود بر فلسطینیان شود و پس از آن

---

۱. در تاریخ فرخندهٔ نبوّت اسلامی نیز رخدادی اتفاق افتاد که بسیار به این واقعه شباهت دارد؛ آنگاه که مسلمانان در جنگ احزاب در محاصره بودند (۵ هـ = ۶۲۷ م) لشکری از هر سوی بر آنان یورش آورد تا آنجا که دیدگان خیره ماندند و دل‌ها به حنجره‌ها رسیدند و گمان‌های [گونه گون] به خداوند بردند و مؤمنان سخت از جای جنبیدند و گروهی از منافقان از پیامبر اکرم (ص) اجازه خواستند که به خانه‌ها برگردند، چرا که می‌گفتند آنها بی‌حفاظ هستند، حال آنکه چنین نبود، بلکه می‌خواستند در این فضای سرشار از خوف و هراس از معرکهٔ جنگ بگریزند. عمرو بن وَدّکه پُردل‌ترین کس از قریش بود و خود را با هزار جنگاور برابر می‌پنداشت با اسبِ خویش و گروهی سوارکارانِ قریش به خندق یورش آورد و نیزه‌اش را در زمین فروبرد و به جولان پرداخت و مبارز خواست، اما هیچ‌کس برای مبارزه با او به میدان نیامد، او جنگجویی پیکارگر، پُردل و پهلوانی پُر شتاب بود، با هرکس که هماورد می‌شد، او را نقش زمین می‌کرد، همواره مبارز می‌طلبید و هیچ‌کس جز امام علی بن ابی‌طالب (ع) پیش نیامد که می‌گفت: ای رسول خدا (ص)، من او را کفایت خواهم کرد. آن حضرت می‌فرمود: بنشین او عمرو است، آنگاه عمرو ندا در داد، آیا مردی نیست که به میدان آید؟ آنگاه آنان را به نکوهش گرفت و می‌گفت: کجاست آن بهشتی که می‌پندارید هرکس از شما که کشته شود، به آنجا درخواهد آمد، آیا مردی با من هماورد نمی‌شود؟ علی برخاست و گفت: من، یا رسول‌الله! پیامبر اکرم (ص) فرمود: «او عمرو است». آنگاه برای بار سوم برخاست، آنگاه علی (ع) از جای جست و عرض کرد: ای رسول خدا (ص) من، پیامبر اکرم (ص) فرمود: او عمرو است، علی عرض کرد: عمرو باشد، آنگاه بود که پیامبر اکرم (ص) به او اجازه داد و فرمود: به نزدیکِ من آی. سپس با دستانِ مبارک خویش حمایل بر او انداخت و دعا کرد: «خداوندا از هر سوی (فراروی و پشتِ سر، چپ و راست) او را نگاه دار، آنگاه در حضور یارانش دست به آسمان برداشت و دعا کرد: «اَللّهُمَّ اِنَّکَ اَخَذْتَ مِنّي حمزة یَوْمُ اُحد، وَ عُبیدة یَوْمُ بَدْر، فَاحْفِظَ الْیَوْم عَلیّاً، رَبِّ لاٰ تَذَرْنِي فَرْداً وَ اَنْتَ خَیْرُ الْوٰارِثین / خداوندا، تو روز احد حمزه را و به روز بدر عبیده را از من گرفتی، امروز علی را نگاه دار، پروردگارا، مرا تنها مگذار و تو بهترین میراثبرانی». آنگاه بود که امام علی (ع) به میدان آمد تا با عمرو بن ودّ هماورد شود، پیامبر اکرم (ص) فرمود: «هم‌اکنون سراسر ایمان با تمامی شرک هماورد شده است». عمرو به علی گفت: تو کیستی؟ گفت: من علی بن ابی‌طالب هستم. عمرو که برای دستِ‌کم گرفتن آن حضرت از او روی‌گردانده بود، به او گفت: من با پدرت دوستی و همنشینی داشتم، سوگند به خداوند که نمی‌خواهم تو را بکشم. امام گفت: اما سوگند به خداوند که من کشتنِ تو را ناخوش نمی‌دارم، آنگاه گفت: ای عمرو، تو با قریش به عهد الهی پیمان می‌بستی، چنین بود که اگر کسی تو را به یکی از این امور فرامی‌خواند، می‌پذیرفتی. گفت: آری؛ علی گفت: من تو را به خداوند و رسول او و اسلام فرامی‌خوانم تا اینکه به یگانگی خداوند و رسالت محمد (ص) گواهی دهی. عمرو گفت: مرا به این نیازی نیست. دومی را در میان آر. امام گفت: پس به سرزمین خویش بازگرد، آنگاه اگر محمد راستگوی باشد، تو از نیکبخت‌ترین کسان نسبت به او خواهی بود و اگر ـــ نعوذ بالله ـــ دروغگو باشد، همان است که تو می‌خواهی. عمرو گفت: آنگاه زنانِ قریش دربارهٔ من چنین خواهند گفت که او ترسید و به قومی که او را به سرکردگی خویش برگزیدند خیانت ورزید. سومین پیشنهاد را در میان آر. امام گفت: جنگ. عمرو گفت: همین ویژگی است که هرگز گمان

←

هیبتِ او بر چشم و گوش و دلِ مردم افتاد، و در میانِ بنی‌اسرائیل جایگاهی بلند یافت، تا آنجا که شرارِ حقد و کینهٔ طالوت را برافروخت و در راهِ قتل او کوشید، حال آنکه بسیار به او و قهرمانانِ پُردلی همچون او نیاز داشت و به وعدهٔ خویش به دوستی فرزندش «ناتان» و برگزیدنش به دامادی پادشاه وفا نکرد. در هر صورت، دیرزمانی نگذشت که طالوت و سه فرزندش در جنگ «جبل جلبوع حوالی سال ۱۰۰۰ ق. م»[۱] کشته شدند. و داوود (ع) پادشاه بنی‌اسرائیل شد.

اما اینکه فرمانروایی داود (ع) در چه زمانی بوده است، مورخان در این باره اختلاف نظر دارند، برخی را نظر بر آن است که از سال ۱۰۱۰ تا ۹۵۵ ق. م بوده و برخی نیز معتقدند که از

←

نمی‌بردم کسی از عرب مرا به آن بیم دهد.

امام گفت: چگونه با تو به پیکار برخیزم که تو سواره و من پیاده هستم؟ از اسب خویش به زیر آمد و آن را بست و شمشیرش را همچو زبانهٔ آتش آخت، آنگاه خشمگین به سوی امام علی یورش آورد و آن حضرت با سپرِ خویش به پیش تاخت و عمرو ضربه‌ای بر آن زد و آن را از هم شکافت و شمشیر در آن گیر کرد و امام علی (ع) بر عاتقِ او زد و عمرو نقش زمین شد و شرمگاهِ عمرو پیدا شد و سرور و مولای ما، رسول خدا (ص) صدای تکبیر را شنید و دانست که علی عمرو را کشته است، علی (ع) با چهره‌ای گشاده به سوی رسول خدا (ص) آمد و آن حضرت او را در آغوش گرفت و برای او دعا کرد، آنگاه عمر بن خطاب به علی گفت: آیا زره‌اش را از او نستاندی، چرا که هیچ عربی همچو زرهی ندارد، امام علی گفت: وقتی او را زدم، او عورتِ خویش را آشکار ساخت، پسر عمو، شرمم آمد که آن را از او بستانم. از روایت دیگری چنین بر می‌آید که علی بر دو ساقِ عمرو ضربه‌ای زد و هر دوی آنها را برید و عمرو نقش زمین شد و علی ریشش را گرفت و سرش را برید و سرش را پیش آورد و به پیشِ پای آن حضرت انداخت و ابوبکر و عمر برخاستند و بر سر علی بوسه زدند. همچنین روایت شده است که پیامبر اکرم (ص) دربارهٔ کشته‌شدن عمرو به دست علی فرمود: «لَضَرْبَةُ عَلّيٍ يَوْمُ الخَنْدَقَ أفْضَلُ مِنْ عَمَلَ الثِقْلِين / ضربهٔ شمشیری به روز خندق (جنگ احزاب) فرود آمد که (در مقام سنجش با) عملکردِ جنّ و انس باز سنگینتر است». روایت شده است که حذیفة بن یمان گفته است: «اگر فضیلت علی با کشتن عمرو در روز خندق در میانِ تمامی مسلمانان تقسیم می‌شد، همه را فرا می‌گرفت». و ابن عباس در تفسیر این آیه که می‌فرماید: «وَ کَفَی اللهَ المُؤمِنینَ الْقِتال» گفته است که در حقّ علی بن ابی طالب نازل شده است. (← تفسیر قرطبی، ص ۵۲۱۰ ـ ۵۲۴۴؛ ابن کثیر، السیرة النبویة، ۲/۲۰۲ ـ ۲۰۷؛ ابن هشام، سیرة النبیّ، ص ۲۲۴ ـ ۲۲۶؛ تاریخ طبری، ۲/۵۷۳ ـ ۵۷۴؛ و اقدی، المغازی، ۲/۴۷۰ ـ ۴۷۲؛ بلاذری، انساب الأشراف، ۱/۳۴۵؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ۲/۴۹؛ سهیلی، الروض الانف، ۶/۳۱۶ ـ ۳۲۰؛ عمادالدین خلیل، دراسةٌ فی السیرة، ص ۲۱۲ ـ ۲۱۳؛ ندوی، السیرة النبویة، ص ۲۸۷ و ۲۸۸).

۱. صموئیل اول، ۲۸: ۳ ـ ۲۵، ۳۱: ۷ ـ ۱۲؛ جیمس فریزر، پیشین، ص ۴۳ ـ ۵۱؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۶۸۷ ـ ۶۸۹؛ M. Noth, op.cit, p. 177-178; H. R. Hall, p. 359.

سال ۱۰۰۴ تا ۹۶۲ بوده و کسانی هم سالهای ۹۸۵ تا ۹۶۳، ۱۰۱۲ تا ۹۷۲ و ۱۰۰۰ تا ۹۶۰ ق. م را ذکر کرده‌اند که گرایشِ ما به سخن اخیر است و ما نیز آن را پذیرفته‌ایم.[1]

۱. فیلیپ حتیّ، پیشین، ص ۳۰۳؛
W. F. Albright, *The Biblical Period from Abrahamo Ezra,* N. Y. 1963, p. 120-122; *Historical Atlas of the Holy Land,* N. Y., 1959, p. 81; G. Raux, *Ancient Iraq,* 1966, p. 454; I. Epstein, *Judaism,* 1970, p. 35.

بخش دوم

حضرت داوود (رسول ـ نبی)

چنانکه پیش از این تصریح شد، فیض و فروغِ نام داوود [به دنبال آن دلاوری که از خود نشان داد] و نیز ستارهٔ بختش درخشیدن گرفت و مردم دل به او دادند و پیرامونش را گرفتند و رهبری و زعامت او را خواستند و دل و دیدهٔ مردم سرشار از یاد و نام او شد و از طالوت روی گرداندند و دیری نپایید تا اینکه طالوت و دو فرزندش کشته شدند و داوود، پادشاهِ بنی‌اسرائیل شد.[1] آنگاه پس از مدّت زمانی که به درستی و یقین نمی‌دانیم چه مدّت بوده خداوند متعال بنده‌اش داوود (ع) را به رسالت و پیامبری برگزید.[2] آنگاه که به سنّ کمال (چهل سالگی)[3]

---

۱. در تورات چنین روایت شده است که داوود در سی سالگی به پادشاهی رسید و چهل سال پادشاهی کرد، چنانکه هفت سال و شش ماه در «حبرون»، پادشاهِ «یهودا» و سی و سه سال در اورشلیم، پادشاه جمیع بنی‌اسرائیل و نیز یهودا بود (صموئیل دوّم، ۵: ۴ ـ ۵).

۲. میان پادشاهی و نبوّت تفاوت‌هایی بنیادی وجود دارد، از جمله آن که نبوّت به ارث نمی‌رسد و فرزندِ پیامبر به عنوانِ میراثبرِ پدر نبی نتواند بود، بلکه ملاک پیامبری فضل الٰهی و گزینش ربّانی است؛ دیگر آنکه مرتبت پیامبری را هرگز به کافر ندهند و خداوند متعال آن را تنها به مؤمن می‌بخشد، برخلاف پادشاهی که گاه به غیر مؤمن نیز داده می‌شود. دیگر آنکه نبوّت ویژهٔ مردان است و زنان پیامبر نبوده‌اند، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَ مٰا أَرْسَلْنٰا مِن قَبْلِك إلاّ رِجٰالاً نُوحِیَ اِلَیْهِم / پیش از تو جز مردانی که به آنان وحی می‌کنیم را به رسالت نفرستادیم» اگرچه ابن حزم را نظر بر این است که این آیه ویژهٔ رسولان ــ و نه انبیا ــ است. اما هرگز ←

رسیده بود که خداوند «زبور» را مشتمل بر پندها و ذکرها [ی الٰهی] بر او نازل کرد و به او حکمت و فصل الخطاب [یعنی سخنی که در میان دو طرف دعوا حق را از باطل جدا سازد] ارزانی داشت و بدینسان داوود و پس از او فرزندش سلیمان، مملکت توحید را در میانِ جهانی از شرک بنیاد گذاردند، کشوری که مردمانش مؤمن به خداوند و دین‌ورز به اسلام بودند، و پیش از آنان و نیز پس از آنان هرگز کسی از بنی‌اسرائیل یکباره به پیامبری و پادشاهی نرسیدند. باری، داستان آن دو در قرآن کریم گاه به اختصار و گاه به تفصیل آمده است[۴] و گاهی با هم و گاه جدای از همدیگر ذکر شده‌اند. در سورهٔ بقره خداوند متعال حکایت می‌کند که داوود از سپاهیان طالوت بود و جالوت را او کشت و خداوند از همین‌روی به او کتاب و حکمت داد و از آن‌چه می‌خواست به او آموخت[۵]، و در سوره‌های نساء و انعام از هر دوی آنان به عنوانِ پیامبرانی که وحی دریافت داشته و از نسل ابراهیم، علیه‌السلام، هستند، یاد شده است.[۶]

←

کسی مدّعیِ آن نبوده که خداوند متعال زنی را به رسالت فرستاده باشد، و اما نبوت واژه‌ای برگرفته از إنباء به معنای اعلام است، پس اگر خداوند متعال دربارهٔ آینده، پیش از آنکه فرا رسد به کسی آگاهی دهد یا اینکه با وحی به او خبر می‌دهد، بی‌شک او «نبی» بوده و کاروبارش مختلف است. در قرآن کریم آمده است که خداوند فرشتگانش را به نزد زنان فرستاده و آنان را از وحیِ راستینی از جانبِ خداوند خبر داده است، چنانکه این رخداد در حقّ مادر اسحاق، مادر موسیٰ، حضرت مریم (مادر عیسیٰ)، علیهم السلام، اتفاق افتاده است. دیگر آنکه مجالِ نبوت، دعوت به ایمان به خداوند و روز قیامت و عمل صالح است، حال آنکه چه بسا پادشاهی با این دعوت در تعارض قرار گیرد، چراکه خود مظهری از مظاهر عظمت دنیایی است که پیامبران از آن پارسایی گزیده‌اند، در عین حال خداوند در مواردی پادشاهی و نبوت را به یک کس ارزانی داشته است، چنانکه در حق داوود و سلیمان، علیهما السلام، اتفاق افتاد (← ابن حزم، اَلْفِصَلْ، ۸۷/۵؛ محمد بیومی مهران، النبوّة و الأنبیاء عند بنی‌اسرائیل، ص ۷۱ ـ ۷۷؛ محمدعلی صابونی، النبوّة و الأنبیاء، ص ۱۰ ـ ۱۱).

۳. تقریباً دانشمندان به نوعی اجماع رسیده‌اند که پیامبران جز پس از رسیدن به سن چهل سالگی به پیامبری نرسیده‌اند، حال آنکه ابن قیّم این نظر را مردود دانسته و معلوم داشته است که عیسیٰ (ع) در سن سی سالگی به پیامبری رسید و اما آنکه خداوند متعال در حق یحییٰ می‌فرماید: «وَ آتَیْنَاهُ الْحُکْمَ صَبِیاً» مراد از آن بنابر تفسیر ابن عباس فهم و فقه در دین است و منظور از آن جز آن حکمتِ تفسیر شده به نبوّت در آیهٔ ۲۵۱ سورهٔ بقره است؛ به هنگام سخن گفتن از یحییٰ و عیسیٰ در این باره سخن خواهیم گفت (زادالمعاد، ۲۱/۱؛ الکشاف زمخشری، ۵۰۴/۲؛ عوید مطرفی، داود و سلیمان فی القرآن و السنة، ص ۳۳).

۴. سوره‌های انبیا، ۷۸ ـ ۸۲؛ نمل، ۱۵ ـ ۴۴؛ سبأ، ۱۰ ـ ۱۴؛ ص، ۱۷ ـ ۲۶.

۵. سورهٔ بقره، ۲۴۹ ـ ۲۵۱.

۶. سورهٔ نساء، ۱۶۳ ـ ۱۶۴؛ انعام، ۸۴.

افزون بر این، خداوند متعال داوود (ع) را با بسیاری از معجزات ویژه گرداند. نخست آنکه کوهها را برای او رام گرداند که با او هر صبح و شام تسبیح می‌گفتند، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ و الإشراق / ما کوه‌ها با او رام کردیم. شامگاهان و بامدادان نیایش می‌کردند.» [سورهٔ ص، ۱۸]. دوم آنکه هرگاه زبور می‌خواند، پرندگان با او تکرار می‌کردند (ترجیعِ پرندگان) چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «و الطَّير محشورةً كلٌّ له أوّاب / و پرندگان را نیز فراهم آورده [رام ساختیم] همگی فرمانبرِ او بودند.» [سورهٔ ص، ۱۹]. همچنین می‌فرماید: «و سَخَّرْنَا مَعَ داوُدَ الْجِبالَ يُسَبِّحْنَ وَ الطَّيْرَ وَ كُنَّا فاعِلِين / کوه‌ها را برای داوود رام ساختیم که با او تسبیح می‌گفتند و مرغان را [نیز رام کردیم] و توانای [آن کار] بودیم» [سورهٔ انبیا، ۷۹]. مفسران در تفسیر این آیه گفته‌اند که خداوند متعال به داوود (ع) آوازی بخشیده بود، که چنان آوازی را به کسی ارزانی نداشته بود، چنانکه هرگاه به خواندن (ترنّم) زبور (کتاب آسمانیِ خویش) مشغول می‌شد، پرندگان در آسمان باز می‌ایستادند و آن را تکرار می‌کردند و هرگاه به تسبیح می‌ایستاد، با او تسبیح می‌گفتند، و همچنین کوه‌ها او را پاسخ می‌گفتند و هرگاه به صبح و شام به تسبیح مشغول می‌شد، همراه او می‌شدند و در خبرِ صحیح آمده است[1] که رسول خدا (ص) آواز ابوموسیٰ اشعری را به هنگام شب شنید که قرآن می‌خواند، باز ایستاد و به قرائتش گوش سپرد، آنگاه فرمود: «لَقَدْ أُوتِيَ هٰذا مِزْماراً مِنْ مَزامِيرِ آلِ داوُد/ به راستی که به او مزمار (نایی) از مزامیر (نای‌های) آل داوود بخشیده‌اند».

سید قطب می‌گوید: داوود (ع) با طاعت و عبادت و ذکر و استغفار به درگاهِ الٰهی توبه‌کار و امیدوار بود. از این‌روی خداوند متعال به راستی در کنار پادشاهی و نبوّت دلی ذاکر و آوازی دلنشین به او ارزانی داشته بود که با آن ترنّم‌های خویش را در مقام بزرگداشتِ پروردگارش زمزمه می‌کرد، آنگاه در قوّتِ یادکردِ خداوندش و نیز بهرهٔ نیکویش در ترتیل به آنجا رسید که تمامی موانعِ میان وجود او و هستی از میان رفت و حقیقت او با حقیقت کوه‌ها و پرندگان به طرزی شگرف ــ سراسر ــ گره خورد و همگی به نکوداشت و پرستش خداوند مشغول شدند، که ناگهان کوه‌ها با او زبان به تسبیح گشودند و پرندگان گرداگردِ او حلقه زدند و به تسبیح مولای خویش و مولای او مشغول شدند: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَ الإِشْراقِ * وَ الطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوّابٌ / ما کوه‌ها را با او رام کردیم، شامگان و بامدادان نیایش می‌کردند و پرندگان را نیز فراهم آورده [رام ساختیم] همگی فرمانبرِ او بودند» [ص، ۱۹]

۱. صحیح بخاری، ۲۴۱/۹؛ صحیح مسلم، ۱۹۲/۲.

مردم آنگاه که این خبر را می‌شنیدند، شگفت‌زده می‌شدند، کوه‌های برجای ایستاده و جامد چگونه با داوود هر صبح و شام تسبیح می‌گفتند، آنگاه که او با پروردگارش تنها می‌شد که در بزرگداشت و یادکردِ او آواز بخواند پرندگان به محض شنیدن نغمه‌های او پیرامونش گرد می‌آمدند که بشنوند و سروده‌هایش را زمزمه کنند، آری مردم از شنیدن این خبر، حیرت‌زده می‌شوند، چرا که بدان مأنوس نیستند و این امر مخالف عادتِ معمولشان است، آنان همواره دیده‌اند که میان جنس انسان و جنس کوه و پرندگان از چنین رابطه‌ای برکنار بوده‌اند. اما باید نیک درنگریست که حیرت و شگفتی چرا؟ زیرا که این آفریدگان، جدای از تفاوت جنس و شکل و صفات و عناوینشان، از یک حقیقت برخوردارند؛ حقیقتی که بر پایهٔ آن همگی پیرامون آفریدگارِ تمام هستی گرد می‌آیند، آری حجاب‌ها جملگی از میان می‌روند و تنها حقیقت مجرّد هر یک از آنان خود را می‌نمایاند و بر جای می‌ماند و فراسوی این موانعِ جنس و شکل و صفت و عنوان، که آنان را در عرصهٔ معمول زندگی از همدیگر جدا می‌کند و برکنار می‌دارد، فرا ـ هم ـ می‌آیند. خداوند متعال این ویژگی را به داوود (ع) داد و کوهها را با او رام گرداند تا هر بامداد و شامگاه خدای را به پاکی یادْ کنند و پرندگان را نیز پیرامونِ او گرد آورد تا با تکرار ترنّم‌های او زبان به تسبیحِ او بگشایند و این نعمت که خداوند داود را به آن نواخت بسی برتر از پادشاهی و قدرت در کنار پیامبری و برگزیدن به رسالت است.[1]

ابن عباس می‌گوید: هرگاه که داوود (ع) زبان به تسبیح می‌گشود، پرندگان نیز با او تسبیح می‌گفتند و هرگاه [آیات را] می‌خواند، تمامی جانوران قرائت او را می‌شنیدند و هرگاه که گریه می‌کرد، می‌گریستند.[2]

سوم آنکه آهن را برای او نرم کرد، که برای او به خمیر یا گلِ آمیخته می‌ماند که بدون نیاز به آتش آن را به هر هیئتی که می‌خواست، در می‌آورد بی‌آنکه چَکشی بر آن فروکوبد. نیز گفته‌اند که آهن در دستِ او از صلابت می‌افتاد و استواریِ خود را از دست می‌داد[3]، خداوند متعال در این معنی می‌فرماید: «وَ لَقَدْ آتَيْنا داوُدَ مِنّا فَضْلاً يا جِبالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَ الطَّيْرَ، وَ أَلَنّا لَهُ الْحَدِيدَ * أَنِ اعْمَلْ سابِغاتٍ وَ قَدِّرْ فِي السَّرْدِ، وَ اعْمَلُوا صالِحاً إِنِّي بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ/ و از [نزدِ] خودْ فضلی به داوود دادیم. [گفتیم:] ای کوه و [ای] مرغان همراه او در تسبیح گفتن همنوا

---

۱. فی ظلال القرآن، ۳۰۱۷/۵.
۲. زاد المسیر، ۴۳۶/۶.
۳. تفسیر نسفی، ۳۱۹/۳.

شوید، و آهن را برایش نرم کردیم. [دستور دادیم] که زره‌های پهن [و کامل] بساز و در بافتن [حلقه‌ها] اندازه نگه‌دار. و کار شایسته کنید که من به آنچه می‌کنید بینا هستم.» [سبأ، ۱۰ ـ ۱۱]. اینکه می‌فرماید: «اَلَنّا لَهُ الْحَدید/ آهن را برایش نرم کردیم»، حسن بصری، قتاده، أعمش و دیگران در تفسیر آن گفته‌اند که خداوند متعال آهن را چنان برای داوود نرم کرد که آن حضرت آن را به دستِ خویش بدون نیاز به آتش و چکش کج می‌کرد و می‌پیچاند. امام فخر رازی گفته است: خداوند متعال چنان آهن را برای داوود نرم کرد که آن در دستِ او همچو شمع (موم) بود و چنین کاری در برابر قدرت الٰهی امری بس ناچیز است؛ آهنی که با آتش چنان نرم می‌شود، تو گویی به قلمی می‌ماند که با آن می‌توانی بنویسی، آنگاه کدامین خردمند است که آن را به قدرت الٰهی بعید بداند. قتاده می‌گوید: داوود (ع) نخستین کسی بود که زره بافته، از آهن ساخت و پیش از آن زره را از استخوان‌ها می‌ساختند. در سیاق آیهٔ دهم سورهٔ سبأ که به عبارتِ: «و لقد آتینا داود منا فضلاً» آغاز شده و آنگاه در پایان آن «و النا له الحدید» ذکر شده، چنین بر می‌آید که خداوند متعال به عنوانِ گرم و بخشش از جانب خویش آهن را برای داوود نرم گرداند؛ و آن در واقع یکی از معجزاتی است که خداوند به پیامبران خویش ارزانی می‌دارد و اگر مراد از آن نرم کردن آهن به آتش باشد، چنانکه در میان مردم مرسوم است، هرگز خداوند متعال به سیاق امتنان بر داوود از آن یاد نمی‌کرد و از آن به نعمتی ویژه بر او نام نمی‌برد. و برخی کسان می‌گویند که داوود (ع) نخستین کسی بود که به اثرِ آتش در نرم کردن آهن راه برد و این امر پیش از آن حضرت کشف نشده بود و نعمت الٰهی بر داوود (ع) این بود که پس از آن به عنوان یکی از سنت‌های حاکم بر طبیعت شناخته شد. برخلاف دکتر نجّار ما را چنین نظری نیست، چرا که معتقدیم فضل خداوند بر پیامبران خویش به موجب معجزاتِ خارق‌العاده برای آنان حقی مقرر، پیوسته و در حق آنان واجب است.[1] آنگاه سید قطب نیز همین نظر را دارد که در ظِلّ این سیاق معلوم می‌شود که رخدادِ نرم کردن آهن امری خارق‌العاده بوده و بشر با آن مأنوس نبوده است، نه آنکه حرارت دادن به آهن تا چکش‌پذیر باشد، بلکه نرم شدن آهن به اعجاز و بدون هرگونه افزارِ مرسوم بوده است، چرا که اگر مجرّد هدایت و رهنمود به نرم کردن آهن با حرارت می‌بود، حتماً به عنوان فضلی از خداوند بر حضرت داوود (ع) ذکر می‌شد؛ حال آنکه می‌بینیم جوّ حاکم بر سیاقِ عبارات فضای معجزات

---

۱. تفسیر ابن کثیر، ۸۳۸/۳ ـ ۸۳۹؛ تفسیر فخر رازی، ۲۴۵/۲۵؛ تفسیر نسفی، ۳۱۹/۳ ـ ۳۲۰؛ تفسیر قرطبی، ۲۶۶/۱۴؛ محمد طیب نجار، تاريخ الأنبياء في ضوء القرآن الكريم و السنة النبوية، ۲۳۴ ـ ۲۳۵.

و اتّفاق رخدادی خارق‌العاده است. آنگاه خداوند متعال می‌فرماید: «أن اعمل سابغات و قدر فی السرد»، مراد از «سابغات» زره‌ها هستند. روایت شده است کـه پـیش از داوود (ع)، زره را از استخوان می‌ساختند که یک تنه بود و بر تن خشک و سنگین می‌آمد، تا آنکه خداوند متعال به داوود (ع) الهام کرد که آن را نازک و درهم بافته و نرم بسازد که به هنگام حرکت و جنبشِ تن، حرکت و شکل‌پذیریِ آن آسان باشد، آنگاه به او فرمان داد که آنها را هرچه بیشتر به همدیگر بفشارد تا استوارتر گردد و نیزه در آن فروتر و دو معنای «قدّر فی السرد» همین است که این امر به تمامی به الهام و آموزش الٰهی بوده است.[1]

افزون بر این ابن عساکر از وهب بن منبه روایت کرده است که داوود (ع) در هیئت شخصی ناشناس در میان مردم ظاهر می‌شد و از مردم دربارهٔ خویش و شیوهٔ رفتارش می‌پرسید و از هرکس که باز می‌پرسید عبادت و سیرت و دادگریِ او را می‌ستود. وهب گفت: تا اینکه خداوند فرشته‌ای را در هیئت مردی فرستاد و داوود (ع) او را دید و همچو دیگران از او نیز در این باره پرسید و او گفت: او در حق خویشتن و امت خویش بهترین مردم است، جز آنکه خصلتی دارد که اگر آن نمی‌بود انسانی کامل می‌نمود، داوود پرسید: آن چه خصلتی است؟ در پاسخ گفت: خود و خانواده‌اش از احوالِ مسلمانان (بیت‌المال) می‌خورند؛ آنگاه بود که داوود (ع) به درگاهِ پروردگارش دست به دعا برداشت که به او کاری بیاموزد که به دستِ خویش بتواند انجام دهد تا خود و خانواده‌اش را به بیت‌المال نیازی نیفتد، سپس خداوند متعال آهن را برای او نرم کرد و ساختن زره را به او آموخت و او نیز به عنوان نخستین کس به این کار پرداخت، از آن است که خداوند متعال می‌فرماید: «أن اعمل سابغات و قدر فی السرد».

راوی می‌گوید که همچنان به ساختن زره مشغول بود تا اینکه هر زرهی که می‌ساخت یک سوم آن را می‌بخشید و با یک سومِ دیگر مایحتاجِ خود و خانواده‌اش را فراهم می‌دید و یک سوم باقی‌مانده را نیز نگاه می‌داشت تا آنگاه که زرهی دیگر بسازد، از آن ببخشد.[2]

همچنین «سِر فلندرز پتری» در حفّاری‌های خود در «جمه» و «عصیون حابر» در نزدیکی خلیج عقبه به معادنی از آهن دست یافته که زمانِ آنها به عصر داوود و سلیمان (ع) بر می‌گردد و به نظر می‌رسد که داوود پس از شکستِ «ادومیان» بر آنها دست یافته است.[3]

---

۱. فی ظلال القرآن، ۲۸۹۷/۵ ـ ۲۸۹۸.
۲. تفسیر ابن کثیر، ۸۳۹/۳.
۳. ویلیام آلبرایت، آثار فلسطین، ترجمه زکی اسکندر و محمد عبدالقادر، ص ۲۷؛
W. Keller, *The Bible as History*, 1961, p. 198-199.

چهارم آنکه خداوند متعال پادشاهیِ او را استوار داشت و او را بر دشمنانش پیروز گرداند و او را در میان قومش هیبت و شکوه بخشید. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «و شددنا ملکه»، که برخی از مفسران در معنای این آیهٔ کریمه گفته‌اند که خداوند متعال به او نیرو داد و بر دشمنان و بدخواهانش پیروز گرداند و هرکس که در مقام مبارزه با او برمی‌آمد، شکست می‌خورد. مجاهد در این باره گفته است: «از حیث قدرت از استوارترین مردم دنیا بود»، و سدی گفته است: «هر روز چهار هزار کس به نگهبانی از او مشغول می‌شدند. یکی از علمای سلف می‌گوید: به من چنین خبر رسیده است که هر روز سی و سه کس به نگهبانی از او مشغول می‌شدند و برخی کسان عدد «چهل هزار» را نیز ذکر کرده‌اند. ابن جریر [طبری] و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده‌اند که یکی از بنی‌اسرائیل به دیگری ستم کرد و در میان آنان اختلاف افتاد و ستمدیده از داوود (ع) دادْخواست و گفت که او گاوش را غصب کرده است و دیگری انکار کرد. مدعی دلیلی در دست نداشت و کارشان گره خورد و انجامی نیافت، چون شب شد، داوود (ع) در خواب فرمان یافت که مدعی را بکشد، چون روز شد، آنان را فراخواند و فرمان داد که مدعی را بکشند. او گفت: ای پیامبر خدا، از چه روی مرا می‌کشی، حال آنکه این مرد گاو مرا غصب کرده است. داوود به او گفت: خداوند مرا به کشتن تو فرمان داده است، ناگزیر باید تو را بکشم. او گفت: سوگند به خداوند، ای پیامبر خدا، خداوند به تو فرمان نداده است که مرا بهرِ این ادعا که بر او کرده‌ام. بکشی، من در ادعای خویش راستگویم، بلکه من بر پدرش افتادم و او را کشتم و کسی از این امر آگاه نشد، آنگاه داوود (ع) فرمان داد که او را بکشند. ابن عباس گفته است: هیبت او در دلِ بنی‌اسرائیل بیشتر شد و از آنجاست که خداوند متعال می‌فرماید: «و شددنا ملکه»[1]، در هر صورت تاریخ به ما می‌گوید که خداوند متعال فتحی آشکار را برای او بر فلسطینیان، به عنوان قوی‌ترین و مهم‌ترین و خطرناک‌ترین دشمنانش مقرر کرد، چنانکه به لطف الٰهی توفیق یافت که آنان را از مناطق بنی‌اسرائیل براند و حتیٰ به شهرهای آنان نیز دست یافت، چنانکه سرزمین‌های «موآب»، «عمون» و «ادوم» را افزون بر «آرامیان» به‌طور کامل گشود، چنانکه در این باره در فصل دوم به تفصیل سخن خواهیم گفت.[2]

۱. تفسیر ابن کثیر، ۴/۴۶ ـ ۴۷؛ تفسیر نسفی، ۴/۳۶.
۲. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۶۹۳ ـ ۷۳۴.

پنجم آنکه خداوند متعال به او حکمت و فصل الخطاب ارزانی داشت، بیشتر مفسّران معتقدند که مراد از حکمت در اینجا «نبوّت» است.[1] اما من برخلاف آنان باور دارم که مراد از حکمتی که به داوود (ع) ارزانی داشته شد، زبور، دانش شرایع و یا هر سخنی است که با حق سازگار باشد. اما دربارهٔ فصل الخطاب باید گفت توان داوری در قضایایی است که در روزگار او در میان مردم اتفاق می‌افتاده است.[2] چنانکه خداوند متعال این امر را به روشنی معلوم می‌دارد و می‌فرماید: «يَا دَاوُد اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ / ای داوود، ما تو را در زمین جانشین قرار دادیم، پس به راستی میان مردم داوری کن» [ص، ۲۶].

مجاهد و سدی گفته‌اند: مراد از فصل الخطاب درستی و فهم داوری است. اما مجاهد گفته است که مراد از آن سخن و داوریِ یکسره کننده است که این نظر تمامی نظریات ارائه شده را شامل می‌شود که محمد بن جریر طبری نیز همین نظر را پذیرفته است. همچنین گفته‌اند که منظور از فصل الخطاب سخت قاطع و جازمِ نامردّد گفتن است، که این وصف به همراه حکمت و قدرت، نهایت مرتبهٔ کلام و دلیل در عالم انسانی به شمار می‌رود. از ابوموسیٰ اشعری روایت شده است که گفت: نخستین کسی که «امّا بعد» گفت، داوود (ع) بود که این سخن معنی فصل الخطاب است، همچنین شعبی گفته است که مراد از فصل الخطاب «امّا بعد» است، چرا که اگر کسی بخواهد دربارهٔ موضوع مهمی سخن بگوید، آن را با یاد و بزرگداشتِ خداوند آغاز می‌کند، اما آنگاه که بخواهد از این یادکرد به غرض اصلی منصرف شود، آن غرض را از یادِ خداوند با «امّا بعد» معلوم می‌دارد.[3] در این مجال چه بسا اشاره به آیاتی از قرآن کریم که در مقام تفسیر آنها جدال‌هایی میان مفسران درگرفته خالی از اهمیت نباشد، آنجا که می‌فرماید: «وَ هَلْ أتاكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرابْ * إِذْ دَخَلُوا عَلى داوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لها تَخَفْ خَصْمانِ بَغى بَعْضَنا عَلى بَعْضٍ فَأحكُمْ بَيْنَنا بِالْحَقِ وَلاَ تُشْطِطْ وَاهْدِنا إلى سَواءِ الصِّراط * إنَّ هٰذا أخي لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً وَ لِىَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ. فَقالَ أكْفِلْنيها و عَزَّني فِي الْخَطاب * قال لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إمىٰ نِعاجِهِ وَ إنَّ كَثِيراً مِنَ الْخُلَطاءِ لَيَبْغي بَعْضُهُم عَلىٰ بَعْضٍ، اِلاَّ الَّذينَ

۱. تفسیر ابن کثیر، ۴۷/۴؛ تفسیر روح‌المعانی آلوسی، ۱۷۳/۲؛ تفسیر ابی السعود، ۱۸۶/۱، فتح القدیر شوکانی، ۲۶۶/۱؛ زادالمسیر ابن جوزی، ۳۰۰/۱؛ المفردات فی غریب القرآن، راغب اصفهانی، ص ۱۲۸.
۲. تفسیر نسفی، ۳۶/۴ ـ ۳۷.
۳. تفسیر ابن کثیر، ۴۷/۴؛ تفسیر نسفی، ۳۷/۴؛ فی ظلال القرآن سید قطب، ۳۰۱۷/۵؛ عوید المطرفی، پیشین، ص ۵۰.

آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ قَلیلٌ ما هُمْ، وَ ظَنَّ داوُدُ اَنَّما فَتَنّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ راکِعاً وَ اَنابَ * فَغَفَرْنا لَهُ ذٰلِکَ وَ اِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفیٰ وَ حُسْنَ مَآبٍ / آیا خبر دادخواهان به تو رسیده است که چون [از دیوار بالا آمده و] وارد مسجد شدند؟ هنگامی که بر داوود وارد شدند و [او] از آنان ترسید. [آنان] گفتند: مترس. دو مدعی هستیم که یکی به دیگری ستم کرده است، میان ما به راستی حکم کن و ستم مکن و ما را به راه راست رهنمون شو. این [شخص] برادرِ من است او نود و نُه میش دارد و من یک میش. که گفت: آن [یک میش] را نیز به من بسپار و با من به درشتی سخن گفت: [داوود] گفت: با درخواستِ گوسفندت تا [آن را به] گوسفندانش [اضافه کند] به تو ستم کرده است و حقّا که بسیاری از شریکان به همدیگر ستم می‌کنند مگر آنان که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند و شمار اینان اندک است. داوود دانست که ما او را آزموده‌ایم. در نتیجه از پروردگارش آمرزش خواست و فروتنانه [به سجده] افتاد و رو [به سوی خدا] آورد. و آن [لغزش] او را آمرزیدیم و به یقین او در نزد ما مترتب و بازگشت نیک دارد).

تفسیر این آیات داستان آن دو مردمی است که یکی نود و نه میش و دیگری یک میش داشت که صاحبِ نود و نه میش دربارهٔ آن یک میش نیز با او به منازعه پرداخت، تا اینکه هر دو مدعی از راهِ نامعمول (از بالای دیوار) بر داوود (ع) وارد شدند و این روشی است که در عرفِ مردم چه بسا به وقوعِ انواعِ شرور بینجامد، چرا که هیچ شخص مؤمن و امینی اینچنین از دیوار محراب وارد نمی‌شود، چنانکه به هنگامِ جلوس وی برای دادرسی به نزد او نیامدند، بلکه در زمانی وارد شدند که او با خویش خلوت کرده و از مردم و امتش در آن روز کناره گرفته بود، تا شرار شوقِ خویش برای پرستش پروردگارش را فرونشاند. داوود (ع) بخشی از وقتش را به پادشاهی و قضاوت در میان مردم و بخشی دیگر از آن را به خلوت و عبادت و ترنّم سرودها برای تسبیح خداوند در محراب اختصاص داده بود و هرگاه که برای عبادت و خلوت وارد محراب می‌شد، تا زمانی که خود به نزدِ مردم باز نمی‌گشت، کسی به نزد او نمی‌آمد. عبد بن حمید، ابن جریر و ابن منذر از حسن بصری روایت کرده‌اند که گفت: داوود(ع) زمان را به چهار بخش تقسیم کرده بود، چنانکه روزی به زنان، روزی به عبادت، روزی به قضاوت در میان مردم و روزی به بنی‌اسرائیل می‌پرداخت. حاکم در المستدرک و طبری در جامع البیان روایتی به همین مضمون از سدی نیز روایت کرده‌اند.

از این‌روی، داوود از آنان بیمناک شد و گمان بُرد که دربارهٔ او قصد بدی را در سر

پرورانده‌اند، اما آنگاه که معلوم شد برای داوری دربارهٔ منازعه‌ای به نزد او آمده‌اند، بابتِ گمانی که در میان آورده بود، از پروردگارش آمرزش خواست و با روی آوردن به خدای متعال سجده‌کنان بر زمین افتاد و خداوند این گمانش را آمرزید. چرا که به مضمونِ «حسنات الأبرار سیئات المقرّبین» در میان آوردن چنان ظنی از کسی همچو او روا نبود و چه بسا آمرزش‌خواهیِ او از آن حیث بود که یک روز تمام از مردم روی بر تافته و آن را به خویش ویژه گردانده بود، آنگاه به یقین با اعراض از کار رعیت و امّتی که خداوند متعال رسیدگی به امورشان را به عنوان امانت الٰهی به او سپرده بود، برخی مصالحشان فوت می‌شد، در نتیجه در میان آمدن چنین نمونه‌ای برای آگاهانیدن او از این حقیقت بود که ممکن است امت در همه حال به او نیاز داشته باشند تا در اصلاحِ امور آنان بکوشد و میان افراد مهرورزی و برادری را استوار بدارد تا همواره از سوی پروردگارشان بر هدایت استوار باشند، همان‌طور که از سخن دو طرف دعوا نیز که می‌گویند: «و اهدنا الی سواء الصراط» جز این بر نمی‌آید. آنگاه خداوند متعال تکلیف داوود (ع) را در دنیا به عنوان پادشاه بنی‌اسرائیل و پیامبری برگزیده معلوم داشت، چون که خلافت الٰهی پادشاه در زمین مقتضیِ پرداختن به مصالح رعیت و به عدالت در میان آنان داوری کردن است و نیز چنان کارهاشان را سرانجام دادن که ستم و سرکشی را یکسره از ناتوانانشان ــ اگر سران و نیرومندانشان آن را بخواهند ــ بردارد. و این هدف به تمام و کمال و چنانکه باید برآورده نمی‌شود مگر آنکه هر لحظه خود را به آنان نزدیک بدارد، خداوند متعال می‌فرماید: «یا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلیفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ وَ لاتَتَّبِعِ الْهَویٰ فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبیلِ اللهِ، إِنَّ الَّذینَ یَضِلُّونَ عَنْ سَبیلِ اللهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدیدٌ بِما نَسُوا یَوْمَ الْحِسابِ/ [فرمود:] ای داوود، ما تو را در زمین فرمانروا ساختیم، پس به حقّ در میان مردم حکم کن و از خواهش نفس پیروی مکن که [آن] تو را از راهِ خدا گمراه می‌کند. بی‌گمان آنان که از راهِ خدا گمراه می‌شوند، به [سزای] آنکه روز حساب را فراموش کردند، کیفری سخت [در پیش] دارند» [سورهٔ ص، ۲۶].

به وی خبر داد که او را در زمین جانشین گردانده و به او فرمان داد که در میان مردم داوری کرده و امورشان را به حق در میانِ آنان سرانجام دهد، و نبوّت، فرمانروایی را تحت کنترل در می‌آورد و نمی‌گذارد که خواهش‌های دنیوی آن را از راه حق و عدالت به بیراهه بکشاند و در مسیرهای پاک و مطهر و همراه با هدایت آن را راهبری می‌کند.[1]

---

۱. عوید مطرفی، پیشین، ص ۵۳ و ۵۴.

از روایتی دیگر چنین بر می‌آید که خطایی که از داوود سر زد آن بود که او سخن یکی از طرفین دعوی را (که یک میش داشت) شنید و به دفاع طرف دیگر (دارندهٔ نود و نُه میش) گوش نسپرد، از این روی در قضاوت بدون امعان نظر و بازنگریستن در دلیل خصم دیگر شتاب به خرج داد، در نتیجه بابت این لغزشِ حاصل از سهوِ خویش از پروردگارش آمرزش خواست، البته چنین لغزش منافیِ عصمت پیامبران نیست.[1] و چه بسا عذر داوود این باشد که موضوع دعوا، چنانکه از سوی یکی از مدعیان طرح شد شامل ستمی دادخواهانه و احساس برانگیز بود که توجیه و تأویل بر نمی‌داشت، از این‌روی داوود (ع) به محض شنیدن چنان ستمی به قضاوت پرداخت و مجال سخن گفتن به طرفِ دیگر نداد و از او نظری نخواست و دلیل او را نشنید و داوری کرد و گفت: «قالَ لَقَدْ ظَلَمَکَ بِسُؤالِ نَعْجَتِکَ إِلىٰ نِعاجِهِ وَ إِنَّ کَثِیراً مِنَ الْخُلَطاءِ لَیَبْغِیٰ بَعْضُهُم عَلىٰ بَعْضٍ، اِلاّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ قَلِیلٌ ماهُم». [سورهٔ ص، ۲۴].

چنین برمی‌آید که در این مرحله آن دو مرد که از نظرِ او پنهان شدند در واقع دو فرشته بودند که برای آزمودن او آمده بودند، برای آزمودن پیامبرِ پادشاهی که خداوند متعال او را به امور مردم گمارده بود تا به راستی و داد میانِ آنان داوری کند و حق را پیش از صدور حکم معلوم بدارد، آنان ترجیح دادند که قضیه را دادخواهانه و عاطفی طرح کنند. اما قاضی هرگز نباید تحت تأثیر قرار گیرد و نباید شتاب کند و نیز پیش از آنکه به طرفِ دیگر مجال سخن گفتن و ارائه دلیل دهد، نباید ظاهر سخن یک طرف را بپذیرد، گاهی اوقات با شنیدنِ سخن طرفِ مقابل صورت مسئله و یا بخشی از آن کاملاً تغییر می‌یابد و معلوم می‌شود که آن ظاهر نیرنگ، دروغ و یا ناقص بوده است، آنگاه بود که داوود (ع) دانست که این رخداد «آزمونی» بیش نبوده است، چنانکه می‌فرماید: «وَ ظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنّاهُ» آنگاه بود که فطرتِ راستین او به سراغش آمد، چرا که او بسیار اهل توبه بود، چنانکه می‌فرماید: «فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ راکِعاً وَ أَنابَ».[2]

برخی از متون تفسیری با پرداختن بسیار به روایات اسرائیلی، در شرح این آیات سخنانی گفته‌اند که هرگز با حقیقت نبوّت سازگار نیست و سرشت پیامبری از آن مبرّاست، تا آنجا که حتیٰ انبوهی از روایات در اثباتِ سُست بودن این اساطیر وارد شده‌اند؛ و از پایه نباید چندان

۱. محمد طیب نجار، پیشین، ص ۳۹.
۲. فی ظلال القرآن، ۳۰۱۸/۵.

توجهی به این اسرائیلیات داشت چرا که مضمون آنها با آن آیهٔ قرآن کریم که می‌فرماید: «وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفي وَ حُسْنَ مَآب» سازگار نیستند، از دیگر سوی آیه‌ای که به دنبال ذکر این داستان آمده است از طبیعتِ آزمونی که خداوند متعال در میان آورده، پرده بر می‌دارد و آشکار می‌سازد که مقصود خداوند از آزمودن بنده‌اش که به او مقام دادرسی و فرمانروایی بر مردم داده بود، چه بوده است، چنانکه می‌فرماید: «یا داوُد إِنّا جَعَلْناکَ خَلیفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحکُمْ بَینَ النّاسِ بِالْحَقّ وَ لاتَتَبعِ الْهَویٰ فَیُضِلّکَ مَنْ سَبیلِ اللهِ إِنَّ الّذینَ یَضِلُّونَ عَنْ سَبیلِ اللهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدیدٌ بِمانَسُوا یَوْمَ الْحِساب». موضوعاتی که در این آیه طرح شده عبارت از جانشینی در زمین، حکم کردن در میان مردم و پیروی نکردن از خواهش‌های نفسانی است. مراد از پیروی از خواهش نفسانی در حق پیامبر، همان تحتِ تأثیر نخستین انفعال قرار گرفتن و درنگ نکردن (باز ننگریستن)، جست‌وجو نکردن و معلوم نداشتن موضوعی است که مقتضیِ درصدد طلبِ آن برآمدن است، که آنگاه به گمراهی منجر خواهد شد. امّا به دنبالِ آن، فرجام گمراهی را باز می‌نمایاند که همانا حکمی عام و مطلق در حقّ نتایج گمراهی از راه خداست، که همانا فراموش کردن خداوندِ و مواجه شدن با عذابی سخت در روز حساب اعمال است.

برخی دیگر از مفسّران و تاریخ‌نگاران در واقع بر خویشتن ستم کرده‌اند و چنین نظر دارند که آن دو مدعی که از دیوار مسجد بالا آمدند و به حضور داوود (ع) رسیدند، دو فرشته بودند که خداوند متعال به نزد او فرستاد تا او را از این خطایش آگاه کند که قصد داشت همسر «اوریا» را نیز در عین داشتن نود و نه همسر به زنی بگزیند، آنگاه می‌گویند در میان مردمان روزگارِ داوود (ع) مرسوم بود که اگر از زنی خوششان می‌آمد، از شوهرش می‌خواستند که از او برکنار ماند و خود او را به زنی می‌گرفتند. چنانکه این امر در داستانِ برادری انصار و مهاجران نیز اتّفاق افتاد که برخی از انصار زنانشان را طلاق دادند تا مهاجران با آنان ازدواج کنند. می‌گویند از قضا چشم داوود (ع) به زن اوریا افتاد و دل به او داد و از اوریا خواست که از همسرش برکنار ماند، آنگاه اوریا را نیز شرم آمد که به او پاسخ ردّ بدهد، در نتیجه از همسرش کناره گرفت و داوود با او ــ که مادر سلیمان باشد ــ ازدواج کرد؛ آنگاه در این حکایت به او گفته شد: تو را با این شکوهِ منزلت و زنان بسیار خویش چگونه سزاوار باشد که از مردی بخواهی که از یگانه همسرش در حق تو کناره گیرد، بلکه تو می‌بایست بر خواهش نفس خویش چیره می‌شدی و بر این آزمون بردبار می‌بودی.

در روایت دیگری آمده است که اوریا آن زن را خواستگاری کرده بود که پس از او

داوود(ع) به خواستگاریِ او رفت و خانواده‌اش داوود را بر اوریا ترجیح دادند و بنابراین لغزش داوود، خواستگاری کردن پس از خواستگاریِ برادر مؤمنش ــ آن هم با داشتن زنانِ بسیار ــ بود.[1]

همچنین روایت سومی نیز با این مضمون وجود دارد که وقتی خبرِ زیباییِ زنِ اوریا به داوود رسید، آرزو کرد که‌ای کاش برای او حلال می‌بود، از قضا اوریا به جهاد رفت و کشته شد، اما داوود برای او غصه نخورد چنان که برای دیگری غصه‌دار می‌شد.[2]

روایت چهارمی نیز در این باره هست که در آن در پی روایات باطل اسرائیلی، همین حماقت دنبال شده است و راویان آن فراموش کرده‌اند که با برساختن چنین روایت دروغی چه تهمت شنیعی بر آن پیامبر بزرگوار و ارجمند روا داشته‌اند. در این روایت آمده است که وقتی داوود (ع) در خلوتِ عبادت خویش بود، شیطان نموڈیافته در هیئت زرّین کبوتری به نزدش آمد و در حالی که او مشغول نماز بود پیشِ پایش افتاد، دستِ خویش را دراز کرد که آن را بگیرد، کبوتر کناره گرفت و حضرت داوود به دنبالش رفت، کبوتر دور شد تا اینکه به بام خانه‌ای افتاد، داوود رفت او را بگیرد، پرنده از آن بام پرید، باز نگریست تا ببیند که به کجا رفته است و همچنان در پیِ او می‌رفت، چشمانش به زنی افتاد که در جایگاهِ پشت خانه تن می‌شست، او را در آفرینش از زیباترین زنانِ گیتی دید، از هیئت و زیبایی‌اش خوشش آمد، آن زن بازنگریست و او را دید و گیسوانش را فروانداخت و خویشتن را فروپوشاند و این کار بر رغبت او بیشتر افزود (در روایتی دیگر آمده است؛ همواره کبوتر را دنبال می‌کرد تا اینکه از بالای دیوار چشمش به زنی افتاد که تن می‌شست، چون او را دید از هیئت و زیبایی‌اش خوشش آمد، وقتی آن زن سایهٔ او را بر زمین دید، با فروهشتن گیسوانش خویشتن را فروپوشاند و این کار نیز بر اعجاب او نسبت به آن زن افزود، درباره‌اش باز پرسید، به او گفتند: او را شوهری است که همراه لشکر و غایب است، آنگاه بود که به فرماندهٔ لشکر فرمان داد تا اوریا (اهریا) را به هنگام نبرد در خطرناک‌ترین جای به مصافِ دشمن فرستد و او نیز چنین کرد و دوبار اوریا بر دشمن پیروز گشت و سومین بار کشته شد و داوود با زنش ازدواج کرد، چون زن به نزد او رفت، دیری نپایید که خداوند دو فرشته را در هیئت دو انسان به نزد او

۱. تفسیر نسفی، ۴/۳۷ـ ۳۸؛ تفسیر بیضاوی، ۵/۱۷ ـ ۱۹.
۲. الکامل ابن اثیر، ۱/۱۲۶.

فرستاد و آن دو در روز عبادت داوود بر او وارد شدند، نگهبانان نگذاشتند که به نزدش روند، آنگاه بود که از بالای محراب بر او وارد شدند، داوود (ع) از آنان سخت بترسید و آنان گفتند: مترس، دو مدعی هستیم که یکی به دیگری ستم کرده است، در میانِ ما به راستی داوری کن و ستم مکن و ما را به راه راست رهنمون شو. داوود گفت: داستان خویش را باز گویید، یکی از آنان گفت: این شخص برادر من است نود و نه میش دارد و مرا تنها یک میش است. او می‌خواهد آن را نیز بردارد و شمارِ میش‌های خود را به صد رساند. داوود به دیگری گفت: تو چه می‌گویی. او گفت: من نود و نه میش دارم و برادرم تنها یک میش دارد، من می‌خواهم آن را از او بازستانم تا شمارِ میش‌های من به صد رسد. داوود گفت: آیا او نیز این کار را ناخوش می‌دارد؟ او گفت: آری. این کار ناخوشایند اوست. داوود گفت: اکنون نخواهم گذاشت که در حق او چنین ستم روا داری. او گفت: هرگز نخواهی توانست. داوود گفت: اگر بخواهی چنین کنی صد ضربه بر بینی و پیشانی‌ات خواهیم زد. او گفت: ای داوود، تو را بیشتر سزد که بینی و پیشانی‌ات را ببرند. چرا که خود نود و نه زن داشتی و اوریا یک زن بیش نداشت و او را همواره در معرض خطر قرار دادی تا اینکه کشته شد و با زنِ او ازدواج کردی، راوی می‌گوید: آنگاه داوود بازنگریست اما چیزی ندید و دانست که چه بلایی بر سرش آمده و مورد آزمون قرار گرفته است آنگاه بود که گریه‌کنان بر زمین به سجده افتاد و همچنان چهل روز در حال سجده سخن می‌گفت و جز به نیازی ضروری سر از سجده بر نمی‌داشت، تا اینکه خداوند پس از چهل روز به او وحی کرد: «ای داوود، سر از سجده بردار که تو را آمرزیدم ...»[1] نزدیک به این مضمون را سیوطی نیز در تفسیر الدّر المنثور روایت کرده است که خلاصه‌ای از آن چنین است که داوود (ع) در روزِ ویژهٔ عبادتش فرمان داد که کسی به نزدش نیاید. در حالی که به خواندن زبور سرگرم بود، زرّین کبوتری (به زیباترین رنگ و هیئتی که یک پرنده تواند بود) به نزدش آمد، داوود (ع) هرچه کوشید تا او را بگیرد از دست او به بام آن محراب پرید، چون دیگر بار خواست که او را بگیرد به بیرون از حجره پرید، داوود باز نگریست که او را ببیند ناگهان دید که زنی عریان حمّام می‌کند، وقتی آن زن سایهٔ داوود را دید، سرش را جنباند و با گیسوانش سراسرِ بدن خود را پوشاند. داوود کسی را نزد او فرستاد، چون آن زن آمد معلوم شد که او زن یکی از جنگاوران، به نام اوریاست، به فرماندهٔ لشکر پیغام فرستاد که اوریا را از

۱. تاریخ طبری، ۴۷۹/۱ ـ ۴۸۴؛ الکامل ابن اثیر، ۱۲۵/۱ ـ ۱۲۶؛ تاریخ یعقوبی، ۵۲/۱ ـ ۵۳.

بردارندگانِ تابوت قرار دهد (که پیشاپیش لشکر حرکت می‌کردند) و هرکس که پیشاپیشِ تابوت جای می‌گرفت باز نمی‌گشت تا کشته گردد. و چون اوریا کشته شد و مدّت زمانِ عِدهٔ همسرش سپری گشت، داوود او را برای خویش خواستگاری کرد و آن زن به شرطی این خواستگاری را پذیرفت که اگر پسری بزاید پس از او جانشینش باشد و در این باره سندی نوشت که پنج کس از بنی‌اسرائیل به صحّت آن گواهی دادند. آنگاه بود که سلیمان از او زاده شد، سپس چون به او رسید، دو فرشته از بالای دیوار بر او وارد شدند و حکایت چنان دنبال شد که خداوند متعال در کتابش بیان کرده است که سرانجام داوود به سجده افتاد و خداوند متعال او را آمرزید و توبه‌اش را پذیرفت.

بدینسان برخی از مورخان و مفسران روایتِ توراتِ متداولِ امروزیِ یهود را تا حدی پی گرفته‌اند که از پیامبرِ توبه‌کاری که خداوند به او حکمت و فصل الخطاب ارزانی داشته بود، تصویری ارائه می‌دهند که بر بامِ کوشک خویش گام می‌زد که زنی بس خوش رخساره را دید که عریان تن می‌شست و از برخی ندیمان خویش دربارهٔ او بازپرسید و دانست که او نامش «بتشبع» زنِ «اوریای حتی» است، کسی را به سویش فرستاد که او را به نزدش آورند، آنگاه نیز آن زن از حیض پاک بود و داوود کام از او برگرفت و به زودی آبستن شد و چون به آبستنیِ خود مطمئن می‌شود، داستان را با داوود می‌گوید، آنگاه به همسرش پیغام فرستاد که از میدان جنگ باز آید، تا اینکه وقتی آبستنی‌اش معلوم شد، مردم گمان بردند که از همسر خویش آبستن است، اما اوریا از همبستر شدن با همسرش سر باز زد و بر بازگشت به میدان جنگ پای فشرد، آنگاه داوود فرمان داد که اوریا را با سپاهیان دشمن هماورد کنند. اینک داستانِ او به داستانِ کسی ماند که یک میش بیش نداشت و دیگری گوسفندان و گاوان بسیاری داشت، آنگاه برای آن شخصِ دارا مهمانی از راه رَسید و میش آن شخص مسکین را برگرفت و از آن خوراکی برای مهمانش مهیّا ساخت و داوود در دادرسیِ خویش چنین حکم داد که کنندهٔ آن کار را بکشند و چهار برابر آن میش به او دهند و ناتان به داوود گفت: آن مرد تویی.

روایت نادرستِ عهد عتیق تا این حد غم‌انگیز پایان می‌پذیرد. به راستی پیامبر توبه‌کار چگونه این‌چنین تواند بود؟ آیا چنین اتّهامی با آن خلق و خوی بزرگوارانه که از آغاز کودکی از داوود (ع) سراغ داریم سازگار است و آیا از شخص نیکوکار خیانت به انسان، آن هم چه انسانی، یکی از سپاهیان لشکرِ حق، آن هم در زمانی که طبل جنگ را نواخته بودند، رواست؟ پس این جز تناقض هیچ نیست، سخن نابجایی است که یهودیان را از دیگر کسان باز

می‌شناساند. آنان که پیامبران را به ناحق می‌کشند،[۱] چه باک از آنکه به ناحق آبـرو و آوازهٔ آنان را که نکشته‌اند، بر باد دهند. چه بسیار رخدادهای هولناکی از ایـن نـوع هست کـه در تورات بیان شده، با آنکه بیشتر آنها به خاندانِ پیامبران مربوط است، بدون آنکه این حوادث را دنبال کند و حقیقت آنها را روشن نماید.[۲]

بسی جای شگفتی است که در سِفر دوّم صموئیل (همان سفری که این داستانِ دروغین را ذکر می‌کند) از زبان داوود (ع) می‌خوانیم که گفت: «پروردگارم برحسب نیکی‌ها و اعمال پاکی که انجام دادم مرا عوض می‌دهد، چرا که من از مسیر پروردگارم منحرف نگشته و از خـدایِ خویش نافرمانی نکرده‌ام، زیرا تمامی احکام او فراروی من است و از فرایضش برکنار نمی‌مانم و در نزد او کامل هستم و از گناهِ خویش مصون می‌مانم؛ پس خدایم مرا به سان نیکوکاری و پاکی‌ام در برابر او، عوض می‌دهد.[۳] علاوه بر این توصیفات دیگری نیز از داوود (ع) در تورات آمده است چنان که گویی در محضر خداوند کارهای درست و راست انجام می‌دهد و نیز آنکه او الگویی نیکو برای دیگران است[۴] و برای مردم از هر گروهی که بودند به داد داوری می‌کرد[۵] و در هر جا و هر حال که بود خداوند با او بود.[۶] چرا که او فراروی خداوند به نیکی و امانت و استواری رفتار می‌کرد و به واجبات و سفارشاتِ او پایبند بود و بـه راهِ او مـی‌رفت[۷]، و نـیز انتقال‌دهندهٔ شریعت خداوندی به بنی‌اسرائیل بود.[۸] در عین حال تورات به روشنی اشارت دارد که خداوند از اسرائیل قبیلهٔ یهودا و از قبیلهٔ یهودا، خاندانِ یهود و از آن خـاندان، داوود و از فرزندان داوود، سلیمان را برگزید.[۹] از آن گذشته داوود (ع) دارندهٔ همان مزمارهای مشهور در تورات است و در عین حال بنی‌اسرائیل او را پیامبر می‌دانند که به طور مستقیم پس از ابراهیم

---

۱. سورهٔ بقره، ۶۱، ۸۷، ۹۱؛ آل‌عمران، ۱۲۱؛ مائده، ۷۰؛ تفسیر طبری، ۱۳۹/۲ ـ ۱۴۲، ۳۲۳ ـ ۳۲۴، ۳۵۰ ـ ۳۵۴، ۱۱۶/۷ ـ ۱۱۸، ۴۴۷/۱۰؛ تفسیر ابن‌کثیر، ۱۴۵/۱ ـ ۱۴۷، ۱۷۵ ـ ۱۷۹، ۷۷/۲ ـ ۸۶، ۱۴۸/۳؛ تفسیر المنار، ۲۷۳/۱ ـ ۲۷۶، ۳۱۱، ۳۱۷ ـ ۳۱۸.

۲. سفر پیدایش، ۱۲: ۱۴ ـ ۲۰، ۱۹: ۳۰ ـ ۳۸، ۲۰: ۱ ـ ۱۸، ۲۶: ۱ ـ ۱۱، ۳۴: ۱ ـ ۳۰، ۳۵: ۲۲، ۳۸: ۳۰۶. صموئیل دوم، ۱۳: ۱ ـ ۳۹، ۱۵: ۱ ـ ۲۳/۱۶؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، کتاب سوم، «تورات و انبیا»، ص ۱۶۲ ـ ۲۱۸.

۳. صموئیل دوم، ۲۲: ۲۱ ـ ۲۵.

۴. اول پادشاهان، ۱۱: ۳۸، ۳/۱۵؛ دوم پادشاهان، ۱۸: ۳، هوشع، ۳: ۵.

۵. صموئیل دوم، ۸: ۱۵.

۶. اول پادشاهان، ۳: ۳ ـ ۶.

۷. اول پادشاهان، ۳: ۱۴.

۸. اشعیا، ۵۵: ۳ ـ ۶.

۹. اخبار ایام اول، ۲۸: ۴ ـ ۵.

و موسیٰ برانگیخته شد.[1] اما در قرآن کریم دربارهٔ داوود (ع) آمده است که: «نعم‌العبد إنه اوّاب[2]/ چه نیک بنده‌ای بود. او رو به سوی خدا داشت». همچنین می‌فرماید: «و آتاه الله الملک و الحکمة و علّمه ممّا یشاء[3]/ خداوند به او فرمانروایی و حکمت داد. و از آنچه می‌خواست به او آموزاند». نیز می‌فرماید: «وَ آتَیْنٰا دٰاوُدَ زَبُوراً/ و به داوود زبور را دادیم» [نساء، ۱۶۳].

«وَ لَقَدْ آتَیْنٰا دٰاوُد وَ سُلَیْمٰانَ عِلْماً وَ قٰالَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذي فَضَّلْنٰا عَلیٰ کَثیرٍ مِنْ عِبٰادِهِ الْمُؤْمِنینِ/ و به راستی که به داوود و سلیمان دانش دادیم و گفتند: حمد و سپاس آن خدای را که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمنش برگزید» [نمل، ۱۵]. «وَ لَقَدْ آتَیْنٰا دٰاوُدَ مِنّٰا فَضْلاً یٰا جِبٰالُ أَوِّبي مَعَهُ وَ الطَّیْرَ وَ أَلَنّٰا لَهُ الْحَدید * أنِ أعْمَلْ سٰابِغٰاتٍ وَ قَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَ اعْمَلُوا صٰالِحاً إنّي بِمٰا تَعْمَلُونَ بَصیرٌ/ و از سوی خود فضلی به داوود دادیم. [گفتیم:] ای کوه و [ای] پرندگان همراه او در تسبیح گفتن همنوا شوید، و آهن را برایش نرم کردیم. [دستور دادیم] که زره‌های پهن [و کامل] بساز و در بافتن [حلقه‌ها] اندازه نگه‌دار. و کار شایسته کنید که من به آنچه می‌کنید بینا هستم.» [سبأ: ۱۰ و ۱۱]. و «وَ آذْکُرْ عَبْدِنٰا دٰاوُدَ ذَا الأَیدِ إنَّهُ أَوّٰابٌ/ و بندهٔ ما داوودِ توانمند را یاد کن. بی‌گمان او رو به [سوی خدا] داشت» [ص، ۱۷]. در این آیه خداوند متعال از بنده و رسولِ خویش، داوود (ع) یاد می‌کند و می‌فرماید که او «ذا الأید» بود و «أید» به معنای قدرت در علم و عمل است. ابن عباس گفته است: «أید» به معنای قدرت است و مجاهد «أید» را به معنای قدرتِ در طاعت می‌داند و قتاده گفته است: که خداوند متعال به داوود (ع) قوّت عبادت و فهم عمیق اسلام را داده بود و بیان شده است که آن حضرت یک سومِ شب را بیداری می‌کشید و یک روز در میان روزه می‌گرفت؛ و این حقیقت در صحیحین بخاری و مسلم از رسول خدا (ص) ثابت است که می‌فرماید: «لَعَبُّ الصَّلاٰة إلَی اللهِ تَعٰالیٰ صَلاٰةُ دٰاوُدَ، وَ أَحَبَّ الصِیٰامُ إلیٰ الله، عزّ و جلّ، صیام داوُد، کٰانَ یُنٰام، نِصْفُ اللَّیْل وَ یَقُوم ثُلُثَه و یُنٰام سُرسه، و کٰانَ یَصُومَ یَوْماً وَ یَفْطَر یَوْماً، وَ لاٰ یَفِرُّ إذٰا لاٰقی/ محبوب‌ترین نماز به نزد خداوند متعال نماز داوود و

---

۱. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲۰۳/۳ ـ ۲۱۰.

۲. سورهٔ ص، ۳۰.

۳. بقره، ۲۵۱؛ تفسیر طبری، ۳۷۱/۵ ـ ۳۷۲؛ تفسیر المنار، ۳۹۲/۲ ـ ۳۹۳؛ تفسیر روح‌المعانی، ۱۷۳/۲ ـ ۱۷۴؛ الدّر المنثور، ۳۱۹/۱؛ تفسیر طبرسی، ۲۹۱/۲ ـ ۲۹۲؛ الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، ۲۳۰/۱؛ تفسیر ابن کثیر، ۴۴۷/۱؛ الکشاف، ۲۹۶/۱.

پسندیده‌ترین روزه به نزد خداوند ــ عزّ و جلّ ــ روزهٔ داوود (ع) بود. یک نیمهٔ شب را می‌خوابید و یک سوم از آن را به عبادت می‌پرداخت و یک ششم دیگر را نیز می‌خوابید. و یک روز روزه می‌گرفت و یک روز افطار می‌کرد و چون با دشمن هماورد می‌شد، از میدان نمی‌گریخت». همچنین او توبه‌کار بود و در تمامیِ کارها روی به سوی خداوند می‌آورد.[1]

گذشته از تمامیِ موارد پیش‌گفته آن قصّهٔ مذکور در تورات و نیز دیگر داستان‌هایی که بر پایهٔ آن دربارهٔ رابطهٔ داوود (ع) با همسرِ «اوریا» برساخته‌اند، حتی دربارهٔ فردِ عادیِ پایبند به اخلاق نیز نمی‌تواند صادق باشد تا چه رسد به پیامبری بزرگوار و فرستاده‌ای گرانقدر! از این حیث برخی از مفسران به لغزشی بس بزرگ در افتاده‌اند که آن دو مدعی مذکور در داستان داوود در سورهٔ (ص) را به روایتی نزدیک به تورات تفسیر کرده‌اند، حال آنکه عباراتِ مذکور در قرآن کریم به هیچ وجه با آنچه در تورات آمده نزدیک نیست[2] و آن داستان و آیات به این عبارت پایان می‌پذیرد: «و إنّ له عندنا لزلفی و حسن مآب. بی‌گمان او در نزد ما مقرّب است و نیک سرانجامی دارد» [ص، ۴۰]. و روشن است که امکان ندارد زناکاران قاتل‌پیشه، تقرب و سرانجامی نیکو داشته باشند. اینجاست که می‌بینیم سُدی از سرور ما، امام علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) روایت می‌کند که گفت: «اگر از کسی بشنوم که بگوید داوود (ع) به حرام به آن زن نزدیک شد، او را یکصد و شصت تازیانه خواهم زد». چرا که حدّ قذف‌کنندهٔ مردم هشتاد ضربه و حدّ قذف‌کنندهٔ پیامبران یکصد و شصت تازیانه است. در روایت نسفی آمده است که امام علی (ع) گفت: «هرکس که بنابر روایت قصّه‌گویان دربارهٔ داوود (ع) سخن بگوید به او یکصد و شصت تازیانه خواهم زد» که حدّ افترا به پیامبران است. چنانکه ابن‌عربی می‌گوید: «اگر کسی بگوید که پیامبری مرتکب زنا شده است، در حقیقت کفر ورزیده است».[3]

همان‌طور جمهور مفسران به اتفاق چنین روایت دروغی را انکار کرده‌اند تا آنجا که حتیٰ یکی از آنان به‌طور اطلاق نگفته است که پیامبرِ معصوم به حرام به آن زن نزدیک شده باشد.[4]

---

۱. تفسیر ابن کثیر، ۴/۴۵ ـ ۴۶؛ تفسیر نسفی، ۳۶/۴.

۲. تفسیر مقاتل، ۱۲۶۶/۳ ـ ۱۲۶۸.

۳. تفسیر قرطبی، ۵۶۲۵ ـ ۵۶۲۶؛ علی عبدالواحد وافی، الأسفار المقدسة فی الأدیان السابقة للإسلام، ص ۴۳ـ۴۴.

۴. تفسیر ابن کثیر، ۴۷/۴ ـ ۵۰؛ تفسیر البحر المحیط، ۳۹۳/۷؛ تفسیر قاسمی، ۵۰۸۹/۱۴ ـ ۵۰۹۰؛ تفسیر ←

نسفی روایت می‌کند که روزی دربارهٔ این موضوع در حضور عمر بن عبدالعزیز سخن در میان آمد و کسی از اهل حقّ در آنجا نشسته بود و سخن آن شخص را تکذیب کرد و گفت: اگر دربارهٔ قصّه‌ای در قرآن کریم سخنی به میان آمده باشد، هرگز نسزد که نظری برخلاف آن اتخاذ شود و در نگاهِ من کسی که جز آن بگوید مرتکب گناهِ بزرگی شده است؛ اگر حتی چنان بوده باشد که در میان می‌آید و خداوند متعال برای پیامبر خود سرّپوشی کرده باشد، هرگز آشکارا گفتنِ آن روا نیست. آنگاه عمر گفت: شنیدن این سخن برای من از هر آنچه که خورشید بر آن برآمده باشد، محبوب‌تر است. آنگاه نسفی می‌گوید: آنچه از مثلی که خداوند متعال در قصّه داوود (ع) بیان می‌کند بر می‌آید، تنها آن است که او از همسر آن زن خواست که از او برکنار ماند. و این نیز تنها از طریق تمثیل و تعریض و نه به صراحت وارد شده است، چرا که تمثیل و تعریض در مقام توبیخ، از آن روی که شخص را در آن پاره به درنگ و اندیشه بر می‌انگیزد، از تصریح رساتر است، چرا که اگر تأمل به دانستنِ مضمونِ تعریضی بینجامد که با مراعاتِ حسنِ ادب و ترک مجاهرت بیان شده در دل و جانِ کسان بسی کارآمدتر و مؤثرتر است و به مراتب بیشتر اثر می‌گذارد.[1]

→

بیضاوی، ۱۰۷/۲ ـ ۱۱۰؛ تفسیر فخر رازی، ۱۸۸/۲۶ ـ ۱۹۸؛ تفسیر قرطبی، ۱۶۶/۱۵؛ الدّر المنثور، ۳۰۰/۵ ـ ۳۰۶؛ الإكليل سيوطی، ۱۸۵؛ ابن حزم، پیشین، ۱۸/۴؛ تفسیر نسفی، ۳۷/۴ ـ ۳۹.

۱. تفسیر نسفی، ۳۸/۴.

بخش سوم

داوود پادشاه بنی‌اسرائیل

۱. پیش از پادشاهی

بنابر روایت تورات داوود (ع) حاملِ سلاحِ شاؤل (طالوت) و در عین حال زبان‌آور و فصیح، سبک بال، پُردل و جنگاوری قدرتمند بود. نامش «داوود بن یسی» از قبیلهٔ یهودا و زادگاهش بیت‌لحم بود و نسبش به یهود بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم (ع) می‌رسد که خداوند متعال وقتی از شاؤل (طالوت) خشمگین شد او را در میان بنی‌اسرائیل به پادشاهی گمارد، و بنابر نظری، چنین مقرر است که خداوند متعال از میان شش فرزندِ «یسی» او را به این مقام برگزید؛ حال آنکه گروهی دیگر معتقدند که فرزندانِ یسی هفت کس بوده‌اند. همچنین شمارِ فرزندانِ یسی را سیزده کس نیز ذکر کرده‌اند. در منابعِ عربی چنین مذکور است که وی بُور و زیباچشم و نیکومنظر بود. همچنین در همین منابع از وهب بن منبّه روایت شده که وی کوتاه‌قامت و زاغْ‌چشم بود و مویی کم‌پُشت و دلی پاک و پالوده داشت[1] و پیش از آنکه در جنگ علیه طالوت و قوم او شرکت کند، رسیدگی به امور گوسفندان پدر برعهدهٔ او بود، چنانکه در این کار به نحو بی‌نظیری به راستی و اخلاص عمل می‌کرد و بسی پُردلی از خود نشان می‌داد، چنانکه یک شیر و یک خرس را به گلّه یورش آورده بودند، کشته بود.[2]

---

۱. صموئیل اوّل، ۱۶: ۱، ۱۷: ۱۲؛ اخبار ایّام اول، ۲: ۱۵؛ تاریخ طبری، ۴۷۲/۱، ۴۷۶؛ البدایة و النهایة ابن کثیر، ۱۰/۲؛ الکامل ابن اثیر، ۱۲۳/۱.

۲. صموئیل اول، ۱۷: ۳۴ ـ ۳۶.

در تاریخ طبری آمده است که وی روزی به نزد پدر آمد و گفت: پدر جان، با فلاخن تیر به هر چه که می‌زنم به هدف می‌نشیند! پدر گفت: فرزندم، تو را مژده باد که خداوند متعال فلاخنت را مایهٔ روزیِ تو قرار داده است. آنگاه دگر بار به نزد پدر آمد و گفت: به کوه رفتم و شیری ژیان را دیدم و بر او سوار شدم و گوش‌هایش را در دست گرفتم، اما او بر من یورش نیاورد و خشمگین نشد! پدر گفت: فرزندم تو را مژده باد که این خیری از جانب خداوند است، که تو را به آن نواخته است. داوود چوپان بود و پدرش او را به این کار گمارده بود که برای او و دیگر برادرانش خوراک آورد.[1]

آنگاه که داوود، جالوت را کشت. اخترِ بخت و شهرتش در میان بنی‌اسرائیل بسی بیشتر درخشیدن گرفت و مایهٔ روشنی دل و دیدهٔ پادشاه شد و به او وعده داد که دختر بزرگش «میرب» را به عقد او درآورد. اما او را به عدریئیل المحولی به زنی داد و چون خواهرِ دیگرش را پسندید، به او وعده داد که او را در برابر یکصد چراگاهِ فلسطینیان، که مهر او کند، به عقدش درآورد.[2] اما از روایات چنین برمی‌آید نفوذی که داوود در میان مردم به دست آورده بود، موجب شد که پادشاه از به دامادی گرفتنِ او منصرف شود، اگرچه از روایات عربی چنین استنباط می‌شود که طالوت از نظر خویش بازگشت و دخترش را به عقد داوود درآورد.

از آن پس مردم به داوود روی آوردند و او را دوست می‌داشتند[3]، آنگاه بود که طالوت اندک اندک از داوود بیمناک شد و هر روز بیشتر با او دشمنی ورزید.[4] و به شارل یوناتان، (پسرش) و تمامی بردگانش گفت که داوود را بکشند، اما دیری نپایید که در نتیجهٔ میانجی‌گری‌های پسرش یوناتان، دوست داوود، از او درگذشت، لیکن به زودی رأیِ او دگر شد و درصدد کُشتنِ داوود برآمد و نیزه‌ای به سوی او پرتاب کرد، اما به خطا رفت و داوود از پیشِ او گریخت و این نیز مایهٔ خشمِ بیشترِ طالوت شد و شرار غیرت و کینه در دلش شعله‌ورتر گشت و کسانی را فرستاد که او را در خانه‌اش بکشند. «آنگاه بود که میکال (زن داوود) موضع را به داوود خبر داد و گفت: اگر امشب خود را نجات ندهی، فردا تو را خواهند کشت، سپس میکال داوود را از پشتِ بام به زیر آورد و او گریخت و نجات یافت». سپس بر بستر او «ترافیم/ بُت» و نمدِ لزج را گذارد و آن را با پارچه‌ای فروپوشاند.[5] در روایات عربی

۱. تاریخ طبری، ۴۷۲/۱؛ الکامل ابن اثیر، ۱۲۳/۱.
۲. صموئیل اول، ۱۸: ۷ ـ ۲۹.
۳. صموئیل اول، ۱۸: ۷ ـ ۲۹.
۴. تاریخ طبری، ۴۷۳/۱؛ الکامل ابن اثیر، ۱۲۴/۱.
۵. صموئیل اول، ۱۹: ۱ ـ ۱۷.

چنین منقول است که وقتی داوود دانست که طالوت می‌خواهد او را بکشد، خیکی (مشکی) پُر از شراب را بر بستر خو د گذارد و آن را با پارچه‌ای فرو پوشاند، آنگاه طالوت به اتاقِ خوابِ داوود آمد ــ آنگاه که داوود گریخته بود ــ و ضربه‌ای شکافنده بر خیک زد و از آن قطره‌ای شراب بر دهان او جهید و گفت: خدای داوود را ببخشاید، چه بسیار مِی می‌خورد. اما وقتی سپیده دمید، طالوت دانست که کاری از پیش نبرده است، آنگاه داوود از آن بیمناک بود که طالوت او را ترور کند، پس هر چه بیشتر بر حاشیهٔ امنیتی و نگهبانانش افزود، سپس داوود خواست که در خانه‌اش و درست هنگامی که در خواب باشد، با او رویاروی شود و همان زمان به خانه‌اش رفت و دو تیر بر بالای سر و زیرِ پای او گذاشت. آنگاه که طالوت از خواب برخاست، تیرها را دید و گفت: خداوند داوود را ببخشاید، او از من بهتر است، من بر او چیره شدم و آهنگِ کُشتنش را کردم، اما او بر من چیره شد و از من دست نگاه داشت؛ سپس جاسوسانی همواره او را می‌پاییدند، اما نتوانستند به او دست یابند. از قضا روزی طالوت سوار بر مرکبِ خویش داوود را دید و در پیِ او تاخت، اما داوود از او گریخت و از دست او به غاری در دلِ کوه پناه بُرد.[1]

بدین ترتیب داوود همواره ناگزیر باید از جایی به جایی دیگر می‌گریخت تا بتواند زندگی‌اش را از خطر نجات دهد، اما هرگز به زادگاهِ خویش در بیت لحم (۵ میلیِ جنوب قدس) نرفت، بلکه در «الرامه / رامة الله» به نزد صموئیلِ پیامبر رفت و از آنجا نیز به «نوب/ شهر کاهنان» عازم شد، شهری که «أخیا لکِ کاهن» در آنجا می‌زیست، همو که زندگی و شهرِ خود را با تمامی مردان و زنان و حیواناتش، بلاگردانِ پناه دادنِ داوود کرد.[2]

طالوت عرصه را چنین بر داوود تنگ کرد، تا آنجا که ناگزیرش کرد که پدر و مادرش را در نزد پادشاه «موآب» رها کند و خود به پادشاه فلسطینی «جت» پناه آورد، اما در آنجا نیز از بداندیشیِ او ایمن نماند و ناگزیر شد که به غار «عدلام» پناه بَرَد و در آنجا چهارصد کس از مریدانش را هم گردِ خویش جمع کرد.

۲. برگزیدن داوود به پادشاهی یهودا

خبر مرگِ طالوت همچو آتشی که به گیاهانِ خشکِ بیابانی زند، در هر جای پیچید و سه

۱. تاریخ طبری، ۱/۴۷۳؛ الکامل ابن اثیر، ۱/۱۲۴.
۲. صموئیل اول، ۱۹: ۱۸ ـ ۲۳؛ تاریخ طبری، ۱/۴۷۳؛ ابن اثیر همانجا.

فرزند او (یوناتان، ابیناداب و ملکیشوع) نیز به همین سرنوشت دچار شدند. اسرائیلیان در جنگِ کوهِ جلبوخ (حوالیِ سال ۱۰۰۰ ق.م) به بدترین وجهی شکست خوردند و شهرها یک بار دیگر زیر یوغِ فلسطینیان درآمد[1] و این امر منجر به خیزش و درگیریِ بسیار تندی میان قبایل مختلف بنی‌اسرائیل بر ضدِّ سلطهٔ فلسطینی شد. به‌ویژه آنکه صموئیل پیامبر، اگرچه داوود را پادشاهِ بنی‌اسرائیل نخوانده بود، اما در زمان حیات خویش از او به عنوان جانشین طالوت یاد می‌کرد، در عین حال «ایشبعل»، پسر شاؤل (طالوت) پس از وفاتِ پدر و برادرانِ بزرگتر شد خود را جانشین قانونیِ پدر می‌دانست و در این امر به «أبنیر» فرماندهٔ لشکرِ پدرش که یکی از امیران خاندانش نیز بود، تکیه کرده بود و از این روی در «محانیم/ واقع در دو میلیِ شمالِ عجلون» پایتختِ منطقهٔ «افرایم» در سرزمین «جلعاد»، واقع در جنوب «یبوق» پادشاه خوانده می‌شد؛ همانجا که خاطرات کارهای جسورانهٔ پدرش، شاؤل، در طی سالیانِ گذشته هنوز در ذهن و زبانِ مردمانش باقی‌مانده بود. در هر صورت گسترهٔ فرمانرواییِ «ایشبعل» مناطق نامعیّنی از قبایل ساکن در کوه‌های شرق اردن، الخلیل و سامره را فراگرفته بود. همچنین ایشبعل همچو پدرش عنوانِ «پادشاهِ اسرائیل» را بر خود نهاد و مدّعیِ فرمانرواییِ تمامیِ قبایل بنی‌اسرائیل گردید، با این تفاوت که قبایل جنوبی (که از داوود فرمان می‌بردند) خود را از دیگر قبایل جدا کرده بودند، بنابراین تشکّل سیاسیِ بنی‌اسرائیلِ زیر فرمانِ «ایشبعل» تنها بخش عمده و بیشترِ قبایل را شامل می‌شد.[2]

در آن زمان، یهودا در حبرون (شهرِ الخلیل) داوود را پادشاهِ خاندانِ یهودا می‌دانستند[3] و در آن میان کسی در این واقعیت تردید نداشت که شخصیت داوود در انگیزش قبایل جنوبی برای برداشتن این گام نقش بسیار مهّمی داشت و هرگز آنان تأثیر شخصیت بزرگ او را انکار نمی‌کردند و کسی نسبت به آن شکّی در دل نمی‌آورد. چنانکه به عنوانِ میراثبرِ زرهِ طالوت نیز محبوبیت ویژه‌ای در میانِ اطرافیانش به دست آورده بود و در میان قبایل جنوبی نوعی مرکزیت یافته بود و آنان بر محورِ او گردِ هم می‌آمدند؛ چنانکه پس از جدا شدن از طالوت به روشنی بر این موضوع تأکید گذارده بود که خود یکی از مردم جنوب است. اگرچه سیستم پادشاهی با شتاب رو به افول داشت، و طالوت به علت سستی‌اش مورد نکوهش بود، در عین

1. H. R. Hall, *The Ancient History of the Near East*, 1963, p. 359; CAH, III, 1965, p. 426; M. Noth, op-cit, p. 177-180.

2. M. Noth, op-cit, p. 181-184.

۳. صموئیل دوم، ۲: ۴.

حال داوود بی‌تردید در پدید آوردن یک مرکز ویژه و پایدار برای قبایل جنوبی نقش و جایگاهِ مؤثری داشت، آنگاه از این رخداد به سود خویش بهره جست، چنانکه شخصیت، روابط و ویژگیِ جنگاوریِ داوود در گماردنش به پادشاهیِ تمامی خانوادهٔ یهودا نقش بنیادی داشت، در عین حال شخصیت‌های دینی نیز در این راه همراه و یاور او بودند، چنانکه در آغاز صموئیل پیامبر او را به این امر برگزید و بیشتر قوم نیز به نیکی او را پذیرفتند.[1]

اما فلسطینیان به عنوان دشمن بنی‌اسرائیل، از نزدیک اوضاع و رخدادها را می‌پاییدند، آنچه برای آنان در درجهٔ نخستِ اهمیت قرار داشت این بود که سراسر فلسطین تحتِ فرمانرواییِ آنان باشد، چه بسا وقتی دیدند که دو سرزمین اسرائیلی از همدیگر جدا شده‌اند، این امر به تحقق اهداف و آرزوهایشان کمک می‌کرد. و چه بسا فلسطینیان فراسوی قیام این دو قلمرو، یکی به ریاستِ داوود در «حبرون» و دیگری به ریاست «ایشبعل» در شمال، خود ایمن می‌ماندند و نیز چه بسا می‌توانستند مملکتِ شمالی را زیر سلطهٔ خویش در آورند. در هر صورت اوضاع جدید به مصلحت فلسطینیانی بود که از طریق از هم‌گسستگی‌های درونی خواهانِ ناتوانی و سستی دشمنانِ اسرائیلیِ خود بودند.[2] اتفاقی که به راستی پیمان همبستگیِ قبایل دوازده‌گانهٔ بنی‌اسرائیل را تهدید می‌کرد و به وحدت نظر آنان در امور سیاسی و جنگی پایان می‌داد. در عین حال داوود و به پیروی از او، قبایل جنوبی می‌کوشیدند که این همدلی و هم‌پیمانی استمرار یابد، از این‌روی فلسطینیان به‌طور موقّت خاموشی گزیده بودند تا چه اتّفاق افتد، چرا که هیچ دلیلی برای مساعدت گروهی ضدّ گروهی دیگر از بنی‌اسرائیل نمی‌یافتند و به همین خرسند بودند که بنی‌اسرائیل همدیگر را درهم شکنند.[3]

۳. داوود و وحدت اسرائیل

بلندنظریِ داوود بسی برتر و بزرگ‌تر از آن بود که به منطقهٔ کم‌وسعتی در دورافتاده‌ترین نقاط جنوب فلسطین که به فرمانروایی او گردن نهاده بود، بسنده کند، در نتیجه همواره به شمال می‌نگریست و می‌اندیشید که آنجا تحت فرمانروایيِ ضعیف ایشبعل قرار داشت، بنابراین

1. H. R. Hall, CAH, III, Cambridge, 1965, p. 427; M. Noth, op-cit, p. 182-183.

2. K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holyland*, London, 1970, p. 240; *The Jewish Encyclopaedia*, 1903, p. 452.

3. M. Noth, op-cit, p. 183; H. R. Hall, op-cit, p. 427.

درگیری میان این دو گروهِ رقیب گریزناپذیر بود، و بدین ترتیب داوود به آماده کردن زمینهٔ سیاسی و سازوبرگ نظامی پرداخت تا وحدت و یکپارچگی دوبارهٔ اسرائیل را به آن بازگرداند، در نتیجه به روابط دوستانه‌اش با قبایل جنوبی بسنده نکرد و آن را، شرق اردن نیز گسترش داد و با دخترِ پادشاهِ آن دیار «جشورِ» آرامی ازدواج کرد، زیرا سرزمین او با «یابیش جلعاد» همجوار بود، سرزمینی که به ایشبعل پناه برده و در آنجا برای خود ایمنگاهی درست کرده بود. همچنین با «عمون» عهدِ دوستی بست تا به این طریق بتواند بر ایشبعل تسلط داشته باشد. در تورات می‌خوانیم که داوود در آغاز با مخالفانِ خود سخن گفت و از آنان خواست که به او بپیوندند، چنانکه بسیاری نیز دعوت او را پذیرفتند و این‌چنین بود که موضع‌گیری کلی «یهودا» ضدّ اسرائیل بود، اما در آغاز آنان از مشکلات داخلیِ اسرائیل به مصلحت شخصیِ خویش بهره‌برداری کردند.[1]

دیری نپاید که هیچ‌یک از دو قبیلهٔ یهودا و اسرائیل زیر فرمان داوود و ایشبعل باقی نماندند، چنانکه وقتی در یکی از سرحدّات با همدیگر هماورد شدند و «جبنیر»، فرماندهٔ لشکر ایشبعل تصمیم گرفت که به جنگ با سرزمینِ کوچک داوود برود و آن را به سرزمین اسرائیل ضمیمه کند، در «جبعون» از «یوآب» فرمانده لشکرِ داوود شکست خورد.[2]

در سال ۱۹۵۶ م باستان‌شناسانِ آمریکایی دیوارهای شهر «جبعون» را که در هفت میلیِ شمال قدس واقع است، کشف کردند؛ چنانکه آوردگاهِ جنگی خونین نیز که در حوالیِ آغازین سال‌های هزارهٔ نخستِ پیش از میلاد اتّفاق افتاده بود، کشف شده است و مطابق با روایت تورات در این سرزمین جنگی سخت در میانِ باران دو گروه رقیب درگرفت[3] و دیری نپایید که ایشبعل کشته شد و فرمانروایی بنی‌اسرائیل یکسره به دست داوود افتاد و تمامی قبایل بر او گردن نهادند[4] و تمامی سرانِ بنی‌اسرائیل در «حبرون» به نزد او آمدند و داوود در پیشگاهِ «ربّ» با آنان عهدی بست و آنان او را به پادشاهی بر بنی‌اسرائیل پذیرفتند و داوود آنگاه که به

---

۱. صموئیل دوم، ۲: ۸؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۷۰۶ ـ ۷۱۰؛ اسماعیل راجی فاروقی، اصول الصّهیونیة فی الدین الیهودی، قاهره، ۱۹۶۴ م، ص ۴۴ ـ ۴۵؛ S. A. Cook, CAH, II, 1931, p. 373.

2. W. Keller, op-cit, p. 188.

۳. صموئیل دوّم، ۲: ۱۳ ـ ۳۲؛ نیز:
J. B. Pritchard, BA, 12, 1956, p. 62-75, UMB, 21, 1957, p. 3-26; W. Keller, op-cit, p. 188.

۴. صموئیل دوّم، ۲: ۱۳، ۴: ۱۲؛ نیز:
M. Noth, op-cit, p. 18, *The Jewish Encyclopaedia*, 4, p. 461.

پادشاهی رسید سی ساله بود و چهل سال پادشاهی کرد، چنانکه هفت سال و شش ماه در حبرون فرمانروای قبیلهٔ یهودا و در اورشلیم سی و سه سال بر تمامی قبایل اسرائیل و نیز قبیله یهودا فرمانروایی کرد.[1] پیش از این به آرای گوناگونی که پیرامون معلوم داشتنِ مدت زمانِ حکومت داوود (ع) ابراز شده است، اشارتی رفت و نیز معلوم داشتیم که در نگاهِ ما نظرِ «ویلیام آلبرایت» درست‌تر می‌آید که می‌گوید زمان فرمانروایی داوود از سالِ ۱۰۰۰ تا ۹۶۰ ق.م بوده است.[2]

۴. داوود و فلسطینیان

فلسطینیان هرگز نمی‌توانستند از یکپارچگیِ نیروهای قبیلهٔ یهودا و دیگر قبایل اسرائیلی در یک دولت و به زعامت داوود (قهرمان جدید) خشنود باشند، در نتیجه در این اندیشه بودند که در برابر این یکپارچگی و وحدت قبایل اسرائیلی که بی‌تردید در راهِ سلطهٔ آنان بر فلسطین تهدیدی جدّی به شمار می‌رفت، پایداری و مقاومت ورزند.[3] در تورات چنین می‌خوانیم که: «فلسطینیان شنیدند آنان داوود را بر تمامی قبایل اسرائیلی به پادشاهی پذیرفته‌اند، و در نتیجه تمامیِ فلسطینیان درصدد برآمدند که بر داوود یورش آورند و (وادیِ رفائیان[4]/ بنابر رأیِ راجح درّهٔ بقاع واقع در جنوب غربیِ قدس) را به اشغالِ خود درآورند، چرا که منطقهٔ قدس سرزمینی بود که میان سرزمین‌های تحت تسلط قبیلهٔ یهودا و دیگر ممالک تحت سیطرهٔ دیگر قبایل اسرائیلی جدایی می‌انداخت، بدین ترتیب رابطهٔ داوود را با قبایل شمالی قطع کردند و دستِ کم این کارِ آنان تلاشی بود برای آنکه از گردهم آمدن لشکریان ممالک شمالی و جنوبی جلوگیری کنند.[5] آنگاه داوود شروع به آماده‌سازیِ لشکریان کارآگاهِ گروهِ خویش کرد و

---

۱. صموئیل دوم، ۵: ۳.

2. W. F. Alberight, op-cit, p. 120-122.

3. M. Noth, op-cit, p. 187.

۴. صموئیل دوم، ۵: ۱۷ ـ ۱۸.

۵. لشکر اسرائیل در آن روزگار از دو رکن شکل یافته بود: الف) سبا / Saba، یعنی افرادِ گاردِ پادشاهی که گروهی از مردانِ قوی قبایل بودند که با بانگی بلند لشکریان را به جنگ فرا می‌خواندند و به بالا بردن سرشناسان و روشن کردن آتش بر تپه‌ها می‌پرداختند و آنان نیروهایی یکپارچه نبودند و گردهم آوردن و یکپارچه ساختن آنان برای آنکه در یک صف بجنگند به ارادهٔ فردیِ استواری مبتنی بود و داوود آنان را بر ضد قبایلِ مجاور در شرق اردن به کار می‌گرفت و آنان با تابوت به آوردگاه می‌آمدند و پُر روشن است که

←

می‌خواست که ناگهان به درّهٔ «جبعون» یورش آورد: چنانکه در این کار پیروزی نیز با او بود و بر تمامی فلسطینیان چیره شد و با شیوهٔ جنگیِ خودِ آنان به پیکار با آنان برنخاست و همچو داوود با انبوهی از لشکریان خویش با آنان رویاروی نشد، بلکه با گروهی از کارآزمودگان که طیِّ فرمانروایيِ داوود بر قبیلهٔ یهودا قدرت یافته و متحوّل شده بودند با آنان هماورد شد و آنان در شیوهٔ جنگ از کارکشتگی و دانایيِ ویژه‌ای برخوردار بودند. بدین ترتیب داوود با این نظامِ واکنش سریع و مهارت بی‌نظیر آنان را شکست داد.[1] اما دیری نپایید که فلسطینیان پس از آنکه نیرو و مهارت جنگی داوود را دیدند و تمامی قوای خود را برای رویارویی با او باز نیاوردند، به دنبالِ جولانِ پیشینِ دست به تلاشی دیگر زدند و به زودی در درّهٔ «رفائیم» ظاهر شدند و داوود یک بار دیگر نیز آنان را در مکانی که در تورات از آن به «مقابلِ درختانِ بُکا»[2] نام برده می‌شود، شکست داد.[3] و چه بسا داوود با نیروهای شمالیِ خود از جانب دولت اسرائیل بر آنان یورش آورده باشد. در هر صورت بنابر روایت تورات داوود از «جبع» تا ورودیِ «جازر» فلسطینیان را راند و در روایت دیگر آمده است که او آنان را از جبعون تا جازر گریزاند و تا سرحدّاتِ سرزمینشان آنان را دنبال کرد.[4]

بدین ترتیب پیروزی آشکارِ داوود بر نیرومندترین و مهم‌ترین دشمنانش مقرّر شد. چنانکه‌توانست آنان را از مناطق اسرائیلی تا دورترین حدّ ممکن براند و حتیٰ ما روایت جنگی را می‌شنویم که در «جت/ یکی از شهرهای اصليِ اتحاد فلسطینی» درگرفت و حتی روایت شده است که این شهر پس از آن در اختیار بنی‌اسرائیل و تحت حکومت داوود قرار گرفت.[5]

→

داوود اهمیّت بسیاری برای تابوت قائل بود. و آن در کنار ارزش دینی در واقع سمبل هم‌پیمانی تمامی قبایل اسرائیل نیز به شمار می‌رفت؛ ب) جبوریم / Gibborim، نیروهای همیشگی بودند که هستهٔ نخستین آنها از ششصد جنگاور تشکیل شده بود که از زمانِ گریزِ داوود از دست طالوت پیرامونِ او گرد آمده بودند که به آنان «مردانِ نیرومندِ داوود» می‌گفتند. اگرچه همگی آنان از بنی‌اسرائیل نبودند، بیشتر آنان از قبایل بیگانه‌ای بوذند (از جمله اوریای حتی) که به شخص داوود گرایش داشتند و با قبایل اسرائیلی نسبتی نداشتند که در نخستین گام‌ها به سود اسرائیل سلاح برداشته بودند، چنانکه به پیروزی‌های ارزشمندی نیز دست یافتند، چنانکه بر فلسطینیان پیروز شدند و شهر اورشلیم را نیز به اشغال درآورده و دولتش را شکست دادند.

1. M. Noth, op-cit, p. 188-189.

۲. صموئیل دوّم، ۵: ۲۳.

۳. صموئیل دو م، ۵: ۲۳.

۴. صموئیل دوم، ۵: ۲۵؛ اخبار ایام اول، ۱۴: ۱۶؛ نیز: M. Noth, op-cit, p. 188-189.

5. A. Lods, op-cit, p. 360.

اما چنانکه از تورات برمی‌آید، پیروزی‌هایی که برای داوود بر ضدِّ فلسطینیان محقق شد، هرگز فلسطینیان را تابعِ سیاسی داوود قرار نداد؛ درست است که به دنبال آن ناگزیر فرمانروایی داوود بر بخش بیشتری از فلسطین را پذیرفتند. همچنین نباید از نظر دور داشت که آنان در کرانهٔ «دریای مدیترانه» در سرزمین کم وسعتشان باقی ماندند و تنها قدرتی بودند که داوود نتوانست آنان را فرمانپذیرِ خود سازد. چه بسا ــ بنا بر رأی برخی محققان، این از آن روی بود که مصریان به رغمِ آنکه در آن روزگار یکی از دوران‌های ضعف خود را می‌گذراند، به نوعی فلسطینیان را نیز تحت حمایت خود داشتند، و همین امر داوود را از ضمیمه کردن سرزمین آنان به فرمانروایی خود بازداشت. نیز باید پذیرفت که جلگهٔ ساحلیِ فلسطینی هرگز بخشی از املاک اسرائیل نشده است، از آن گذشته فلسطینیان دیگر بار به سرعت مانند جماعت مستقل در قرن هشتم و هفتمِ قبل از میلاد ظاهر شدند.[1]

۵. داوود، موآب، عمون، آرام و أدوم

موآب نخستین نیروی پیشمرگِ بنی‌اسرائیل بود که یورش آورد و شکست خورد و تحت فرمانروایيِ داوود قرار گرفت. بنابر روایت تورات «موآبیان، بردهٔ داوود شدند و همواره هدایایی برای او می‌آوردند»، اگرچه نظام پادشاهی در میان آنان همچون گذشته ــ در کنارِ پذیرش پیروی از داوود (ع) ــ استمرار یافت.

عمون، دومین نیرویی بود که داوود آن را درهم شکست، چه بسا سببِ مستقیم درگیريِ داوود و «بنحمون» در اثر رفتارِ بدِ عمونیان با فرستادگانی بود که داوود برای یک پیمان دوستی به مناسبت تغییر قدرت عمون به آنجا فرستاد. چنانکه «حانون»، پادشاهِ جدید عمون آنان را گرفت و یک نیمهٔ ریش آنان را تراشید و لباس آنان را از بالا به پایین از هم درید، آنگاه آنان را رها کرد».[2] از آن پس عمونیان دانستند که به دنبالِ این کارشان از نبرد با بنی‌اسرائیل گریزی نیست، در نتیجه سازوبرگِ لازم برای این جنگ را از همسایگانِ آرامیِ خویش (آرامیانِ ساکن در بیتِ رحوب، صوبه و معکة و طوب) فرا ـ هم ـ آوردند و از آنان یاری خواستند و آنان نیز عِدّه و عُدّهٔ کاملی را برای کمک به عمونیان ضدّ یورشِ مترّصد

---

۱. صموئیل دوم، ۵: ۱۷ ـ ۲۵؛ نیز: K. M. Kenyon, op-cit, p. 277; M. Noth, op-cit, p. 194.

۲. صموئیل دوم، ۱۰: ۱ ـ ۵.

بنی‌اسرائیل بسیج کردند. آنگاه لشکر داوود به فرماندهی «یوآب» توانست که آن آرامیان را نیز شکست دهد آنگاه «یوآب» کارِ بنی‌عمون را ساخت و به اورشلیم بازآمد».[1]

«هدد عزر»، پادشاهِ صومِه از این رخداد آگاه شد و آن دسته از آرامیان را که در آن سوی نهر ساکن بودند به «حیلام» فراخواند (چه بسا می‌دانست یا اینکه در «سهل حوران» به او خبر دادند) آنگاه بود که فرماندهٔ لشکرش «شوبک» پای‌پیش گذاشت تا که با بنی‌اسرائیل رویاروی شود، جنگ درگرفت و داوود که این بار فرماندهی لشکر را خود برعهده داشت، پیروز شد. سال بعد داوود به فرمانده‌اش، «یواب» دستور داد که به سوی «عمون» برود و یواب به‌زودی «ربه» (ربهٔ عمون[2]) را به محاصرهٔ خویش درآورد اما نتوانست کاملاً آنها را مطیع خود سازد، از این‌روی از داوود یاری خواست؛ چنانکه او خود برای نجاتِ فرمانده‌اش شتافت و توانست بر باروي آن شهر چیره شود، آنگاه عمونیان را به سختی کیفر داد. بنابر روایت تورات، داوود فرمان داد که شکست‌خوردگان را بسوزانند و پوست از تنِ آنان برکند و آنان را پس از آنکه زیرِ خرمن‌کوب و تیشه و تبر گرفت، با ارّه دو نیمه کرد. (بدیهی است که این از تحریفاتِ تورات است و چنین کاری از پیامبری توبه‌کار همچو داوود کی سزد)، آنگاه تاج عمونی را که مزیّن به زرها و سنگ‌های گرانبهایی بود، بر سر خویش نهاد و به عبارت دیگر از آن پس داوود، پادشاهِ عمون شد.[3]

آنگاه پس از این جنگ، لشکر داوود روی به سویِ «أدوم» نهاد و بنابر روایت تورات «یواب و تمامی بنی‌اسرائیل شش ماه در «ادوم» اقامت گزیدند تا اینکه هر مرد قدرتمند شجاع را در «أدوم» از بین بردند». بدین ترتیب نیروهای اسرائیلی «أدوم» را نیز شکست دادند و حداد دوّم (هشتمین پادشاه سلسلهٔ ملوک أدوم) کشته شد، اما فرزندش «هدد» که امکان دارد مادرش مصری بوده باشد، توانست به مصر بگریزد، آنگاه آنجا با خواهرِ «تخفنیسِ ملکه» ازدواج کرد و همواره مهمان فرعون بود تا اینکه داوود (ع) وفات یافت؛ از آنجا بود که این

---

۱. صموئیل دوم، ۱: ۶ـ ۱۴؛ نیز: M. Noth, *The History of Israel*, London, 1965, p. 195.

۲. ربة یا ربة عمون. همان پایتخت عمونیان بود که در روزگارِ یونان باستان از آن به «فیلادلفیا» یاد می‌شد که منسوب به پادشاهِ مصر «بطلمیوس دوّم»، (۲۸۴ ـ ۲۴۶ ق. م) بود. جایگاهی که اینک «عمان» پایتخت اردن هاشمی، همان مناطق را در خود جای داده است، چنانکه در بخشی از نام آنها نیز اشتراک لفظ وجود دارد (محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۵۵۷).

۳. صموئیل دوّم، ۱۲: ۲۶ ـ ۳۱؛ نیز: M. Noth, op-cit, p. 195.

آرزو در دلش نقش بست که دوباره به حق قانونی خویش در جلوس بر تخت أدوم دست یابد.[1]

داوود تا آنجا در نظم دادن به ادوم توفیق یافت که گفتی زیر فرمانِ بی‌چون و چرای او قرار داشت و به رغم آنکه أدوم نسبتاً از حکومت وی دور بود. اما آن سرزمین برای او بسیار مهم بود، چر که امکان رسیدن او را به خلیج عقبه و از آنجا به دریای سرخ فراهم می‌ساخت. از آن گذشته رسوباتِ معدنی بسیاری در کناره‌های درّهٔ «العربه» وجود داشت که همواره برای داوود از اهمیّت اقتصادی بزرگی برخوردار بود، چه صحرای عربی و گسترهٔ بخش پایانیِ جنوبِ «بحرالمیّت» تا خلیج عقبه دارای معادنِ غنیِ مس و آهن بودند، که به بهترین وجه از آنها بهره‌برداری کرد، «و داوود آهن بسیاری را برای ساختن میخ و پیوند لنگه‌های در تهیه کرد و مسِ بسیاریِ فراهم آورد که قابلِ وزن کردن نبود».[2]

۶. دولت داوود و گسترهٔ آن

بی‌تردید داوود (ع) در گسترهٔ فراخی توانست پیروزی‌های بسیار به دست آورد و قومِ خود (بنی‌اسرائیل) را از یوغ فلسطینیان برهاند و استقلالِ کامل آنان را محقق کند و حتیٰ گسترهٔ نفوذ خود را در موآب و آدوم و عمون بیشتر کند، که در عین حال آرامیانِ دمشق ــ نه به عنوانِ خراج ــ بلکه هدایایی برای او بفرستند، و توانست با «تدعی»، پادشاهِ «حماه» نیز ضدّ دشمن مشترکشان «هدد عزر»، پادشاهِ آرامیانِ «صوبه» پیمان دوستی برقرار نماید. با این حال هرگز نباید مانند برخی تاریخ‌نگاران جدید دربارهٔ گسترهٔ کشور داوود (ع) مبالغه کنیم و مانند ایشان عنوان امپراتوری را بر آن بنهیم.[3] همچنین در مرزهای (گسترهٔ شمولِ) آن نیز نباید همچون برخی از نویسندگانِ مصری مبالغه کرد که نوشته‌اند از رود فرات تا «دریای مدیترانه» و از دمشق تا خلیج عربی را شامل می‌شد[4]، بلکه این تنها یک پندار بی‌دلیل است، و باید گفت که داوود (ع) دولتی را بنیان گذارد که سراسر شام و جزیرةالعرب را شامل می‌شد[5]، که به

۱. صموئیل دوّم، ۸: ۱۳؛ اول پادشاهان، ۱۱: ۱۴ ـ ۲۲، نیز:
W. M. F. Petrie, *Egypt and Israel*, London, 1925, p. 65; H. R. Hall, op-cit, p. 431.

۲. اخبار أیام اول، ۲۲: ۴، نیز: M. Noth, op-cit., p. 196; W. Keller, op-cit., p. 188.

3. O. Eissfeldt, "the Hebrew kingdom", in CAH, II, part, 2, cambridge, 1975, p. 583.

۴. علی امام عطیه، الصهوینیة العالمیة و ارض المیعاد، ۶۳.

۵. جمال عبدالهادی و وفا رفعت؛ ذریة ابراهیم (ع) و بیت‌المقدس، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۷۰.

هنگام سخن گفتن از دولت سلیمان (ع) در این باره به تفصیل بیشتری خواهیم پرداخت و از نظر خویش دفاع خواهیم کرد.

در هر صورت چه بسا تعیین (اندازه‌گیری دکتر خاخام «ابشتین» کمتر مبالغه‌آمیز باشد که می‌گوید گسترهٔ دولت داوود از غرب به فینیقیه (لبنان) و از شرق به صحرای عربی و از شمال به رود عاص (اورنت) و از جنوب به خلیج عقبه کشیده شده بود.[1] اما از تورات چنین بر می‌آید که کشور اسرائیل در آن زمان به اوج وسعتِ خویش از شهر «دان» تا «بئرسبع» رسید؛ آنگاه در عین حال توراتی که معروف به مبالغه دربارهٔ هر مطلبی است که به گسترهٔ شمول دولت اسرائیل مربوط می‌شود، وسعتِ آن را از شمال به شهر «دان» واقع در فرودستِ کوه «حرمون» نزدیکیِ «تل القاضی معلوم می‌دارد، آنجا که معادن اردن به فاصلهٔ سه میلی غربِ بانیاس قرار دارد. و از جنوب نز به «بئرسبع» کنونی محدود می‌کند، اما به شرق و غرب کشورِ اسرائیل تصریح یا اشارتی ندارد. افزون بر این مسعودی را نظر بر این است که داوود (ع) بر فلسطین وارد شد حاکم بوده است (مروج الذهب ۱/ ۷۰).

شایسته است به این مطلب اشاره کنیم که فینیقیه ــ به‌ویژه در روزگارِ «حیرام» (۹۸۰ ـ ۹۳۶ ق. م) که هم‌عصر با داوود و سلیمان و از رونق اقتصادی و فن‌آوری و آبادانی در میان بنی‌اسرائیل برخوردار بود، خود دولتی مستقل بود، اما در تورات و نیز برخی پیمان‌نامه‌های تاریخی هیچ اشارتی به این مضوع که حیرام زیرِ فرمانِ داوود بود نشده است. اما اشاراتی دال بر تلاش داوود برای استوار داشتن روابطش با حامیان و پشتیبانانی که در دورترین نقطهٔ شمالِ کشورش ــ غیر از فلسطین در غرب ــ قرار داشتند، آمده است. اسرائیلیان در زمان حکومت داوود هرگز نتوانستند بر سراسرِ فلسطین چیره شوند و حتیٰ چنانکه از روایات تاریخی بر می‌آید، خراج هم به قدس نمی‌فرستادند. افزودن بر این نباید از نظر دور داشت که فلسطینیان جنوبی با رضایت خاطر و رغبت نفس خود را زیر حمایت فراعنهٔ شمالی سرزمین مصر در «تانیس» قرار داده بودند و در همان زمان سیاست نرم‌خویی را در فلسطین پیش گرفته بودند. حتی «شیشنق» بنیادگذار خاندانِ بیست و دوم، آنگاه که پس از مرگِ سلیمان (ع) با یهودا به پیکار پرداخت، چیزی که دلالت کند که شهرهای فلسطین پیش از آن زیرِ سلطهٔ مصریان بوده باشند، اشارتی ندارد.[2]

1. I. Epstein, *Judaism*, 1970, p. 35.

۲. ج. کونتنو، الحضارة الفينيقية، ترجمهٔ محمد عبدالهادی شعیره، ۷۱؛ نیز H. R. Hall, op-cit, p. 431.

از این روی «هربرت ویلز» باور دارد که در سرزمین موعود/ مزعوم» حتی یک روز نیز در قبضهٔ عبرانیان نبوده و نخواهد بود، در عین حال همواره می‌کوشد که فرمانروایی داوود را استوار داشته و برگسترهٔ شمولش هرچه بیشتر بیفزاید، چرا که می‌گوید اوضاع مصر در آن زمان آشفته و سیطره‌اش بر فلسطین و بلاد شام هرچه سست‌تر بود، چنانکه اوضاع و احوالِ آشوریان نیز بهتر از آنان نبود و اینها همه موجب شده بودند که داوود (ع) از آزادی و نشاط و قدرتِ عملِ بیشتر در گسترش دادن فرمانروایی خویش برخوردار باشد.[1] حقیقتِ امر هرگونه که بوده باشد، غیرقابل انکار است که حکومت داوود ــ و همچنین سلیمان ــ (ع) مدّت زمانی قرینِ آسایشی بی‌نظیر به خود دیدند که هرگز طی اعصار، عبرانیان شاهد آن نبودند. و این از آن روی بود که پیمان استواری با شهر فینیقیِ «صور» منعقد ساختند. شهری که به روشنی از روایات پیداست که پادشاهش، «حیرام»، شخصی با هوش و استاد در توطئه‌گری بود و با این کار می‌خواست که در دریای سرخ راهی ایمن را در کنارهٔ مناطق کوهستانیِ عبرانیان به دست آورد. زیرا راهِ اصلیِ تجارت فینیقیان آن بود که از طریقِ مصر به دریای سرخ برسند، اما مصر در آن زمان به نوعی با هرج و مرج روبه‌رو بود؛ از این‌روی حیرام به این نتیجه رسید که با داوود و سلیمان (ع) استوارترین رابطه را داشته باشد، آنگاه بود که به کمک حیرام دیوارهای اورشلیم و کاخ و معبدش را ساختند، و در مقابلِ آن حیرام توانست حقّ کشتیرانی بر دریای سرخ را به دست آورد و پس از آن، سیل انبوهی از تجارت از طریق اورشلیم به سوی شمال و جنوب سرازیر شد.[2] به‌ویژه آنکه داوود (ع) بر تمامی راههایی که قبایل سرزمین‌های جنوبی عرب از آنجا به سرزمین او می‌آمدند چیره بود و با گذر از آن به خلیج عقبه در کنارهٔ شرقیِ درّهٔ «عربه» و حتی «غوطه» در دمشق می‌رفتند و از آنجا به راههای منتهی به شمال سوریه و آسیای صغیر مرتبط می‌شدند و این راها در عین حال صحرای غربی را به بین‌النهرین مرتبط می‌ساخت که بیشترین تأثیر را در وضع اقتصادی دولت داوود داشت. چنانکه به رغم منابعِ برجای مانده از روزگار او که بیانگر بی‌اهمیت بودن این موضوع در نظر اوست، برخی از محققان باور دارند که بیشتر جنگ‌های داوود(ع) برای دستیابی به همین هدف بوده است. به نظر ما این ادّعا کاملاً مردود است، چرا که داوود (ع) پیش و پس از آنکه پادشاه یهود باشد،

1. H. G. Wells, *The Outline of History*, London, 1965, p. 279.

2. H. G. Wells, *A Short History of the world*, p. 76.

پیامبر و فرستادهٔ خداوند بود و پیامبران هرگز به قصد و غرضِ اقتصادی نجنگیده‌اند و تمامی جنگ‌های آنان جهاد در راهِ خدا و بهرِ نشرِ کلمهٔ مقدسهٔ «لا إله الاّ اللّه» بوده است.

۷. وراثت تخت و جانشینی‌های خانوادگی

تا آن زمان هنوز قاعده‌ای کلی معلوم بدارد که در دولت جدید اسرائیل جانشینی از آنِ چه کسی خواهد بود، وجود نداشت، اما بی‌تردید این حقّ را برای پسرِ بزرگ قایل بودند و در عین حال منزلت و جایگاهِ مادر و رغبت پادشاه و انتخاب مردم و همراییِ‌های دینی نیز در گزینش یکی از بر ادران کوچک‌ترش نقش و تأثیر داشت.[1]

برخی از پژوهشگران را نظر بر این است که چه بسا اندیشهٔ داوود (ع) از آن هنگام که به خواستگاریِ «میکال/ دختر طالوت/ شاؤل» رفت این بود که می‌خواست بجز زناشویی با او، پسر بزرگ حاصل از این ازدواج، بر دیگر برادرانش از هَووهای میکال در به دست آوردن آن مقام ارجحیتی داشته باشد و چه بسا این پسر می‌توانست دوستی و دلسوزی مؤیّدانِ خاندانِ شاؤل را نیز از آن روی که نوادهٔ او بود، به خود جلب کند، «اما میکال (دختر شاؤل) تا زمانِ مرگش فرزندی نزاد».[2] بنابراین، زمینهٔ آرزوی اینکه جانشین داوود، نوادهٔ شاؤل باشد از میان رفت، اما دربارهٔ دیگر فرزندان داوود باید گفت که مطابقِ قانون اسرائیلی (چنانکه تورات در سفرِ تثنیه مقرر داشته است). فرزند بزرگتر در میراثِ پدرش، صرفِ‌نظر از جایگاه مادر در میان دیگر همسرانِ پدر، سهم برتر را خواهد داشت، بنابراین طبیعی بود که داوود فرزند بزرگترش را بر تخت بنی‌اسرائیل بنشاند. اما نباید از نظر دور داشت که وضع داوود به عنوان بنیادگذار پادشاهی و سرسلسلهٔ این خاندان، تا اندازه‌ای منحصر به فرد بود: پسر بزرگش که پس از جلوس او بر تخت پادشاهی به دنیا آمده بود، چه بسا از برتری ویژه‌ای برخوردار بود، اما دیگر فرزندان داوود نیز همگی خود را به ترتیب سن میراثبرانِ احتمالیِ تخت و جانشین پدر می‌دانستند.[3] از تورات چنین بر می‌آید که در اثنای فرمانروایی داوود بر یهودا در «حبرون» صاحب شش پسر شد که نخستین کس از آنان «أمنون از أخینوعم یزرعیلیه، دوّمی کیلاب از

---

1. A Lods, op-cit, p. 364.

۲. صموئیل دوم، ۶: ۲۳.

3. M. Noth, op-cit, p. 200.

أبیجایل، سوّمی أبشالوم پسر معکة دختر تلمای، پادشاهِ جشور، چهارمی ادونیا پسر جحیث، پنجمی شفطیا پسر أبیطال و ششمی یترعام از عَجْله بود.[1] اما نظر به آنکه داوود دستِ کم دو همسر داشت به نام‌های (أخینوعم و أبیجایل) که بر دیگران مقدّم بودند، و بنابر روایت تورات (صموئیل اول، ۲۵: ۴۲ ـ ۴۳) چه بسا برخی از این پسران اندکی از دیگران بزرگ‌تر بودند که افزون بر شش پسرِ پیش گفته برخی از پسرانش نیز بودند که در اورشلیم به دنیا آمدند و اینان به روایت تورات (صموئیل دوم، ۵: ۱۳ ـ ۱۶)، شموع، شوباب، ناتان، سلیمان، بیجار، بشوع، نافج، یافیع، بشمع، بداع و یفلط نام داشتند.[2]

در سفر صموئیل دوم (۳: ۲) دربارهٔ «أمنون» چنین آمده که او فرزند بزرگ‌ترِ داوود (ع) بوده است. بنابراین خود را ــ همچون دیگر برادرانش ــ ولیّ‌عهد یا پادشاهِ آینده می‌دانست. اما چنانکه باید از فرزانگی و حکمت برخوردار نبود، در عین حال بزرگوار و پاکدامن نیز نبود و بنابر روایت تورات (صموئیل دوم، ۱۳ ـ ۱۴) به خواهر ناتنیِ خود تجاوز کرد و همین موضوع ابشالوم را برانگیخت که برای دفاع از آبروی خواهرش از او کین بستاند و او را بکشد، آنگاه بود که به «جشور» نزد خانوادهٔ مادری‌اش گریخت و سه سال در آنجا ماند.[3] از آن پس کیلاب، پسر دوم داوود ولی‌عهد داوود شد، اما دیری نپایید که او نیز به دلیلی که قطعیت آن بر ما معلوم نیست، از صحنه بیرون و پنهان شد و پس از او أبشالوم پسر سوم داوود ولی‌عهد شد و چنانکه خواهیم دید با توجه به نقشی که در شورشی خونین داشت، به زودی از صحنه بیرون رفت و پس از او ولایت‌عهدی حقّ پسر چهارم به نام «أدونیا» شد، اما او نیز هرگز بر تخت ننشست و تخت به سلیمان، دهمین فرزندِ داوود رسید که دربارهٔ او پس از این به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۸ شورش أبشالوم

أبشالوم در حال تهیهٔ عده و عُدّه برای جلوس بر تخت پدر بود. نخستین تلاش او در این راه ــ به کمک یواب ــ آن بود که پدرش از گناهِ او در کشتنِ برادرش «أمنون» درگذرد، از این‌رو

---

۱. صموئیل دوم: ۳: ۲ ـ ۵.

2. M. Noth, op-cit, p. 200.

۳. صموئیل دوم، ۱۳: ۱ ـ ۳۹؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲۱۱/۳ ـ ۲۱۳.

أبشالوم از «جشور» به اورشلیم بازگشت و نزدیکانش را به [فرمانروایی] خویش دعوت کرد. آنگاه دیری نپایید که توانست احساس و نظر تأیید قبایل اسرائیلی و به‌ویژه «یهود» قبیلهٔ پدرش را به خود جلب کند. وقتی پایه‌های این پیروزی را استوار داشت، به فرمان پدر به «حبرون» رفت تا مگر نذری را که در زمانِ اقامت در «جشور» کرده بود، بگزارد، آنگاه بود که در حبرون آشکارا سر به عصیان نهاد و خود را پادشاهِ اسرائیل خواند، مردم نیز ــ با کمال تأسف ــ ضدّ داوود به او پیوستند، چنانکه «آخیتوفل»، یکی از مستشاران نزدیکِ داوود نیز با أبشالوم سر به شورش برداشت.

در برخی از منابع اسلامی دربارهٔ چراییِ استجابتِ شتابان یهود از ابشالوم چنین گفته‌اند که داستانِ زنِ «اوریای حتی» موجب شد که بنی‌اسرائیل از داوود فرمان نبرند و کار و بارش را سست بدارند، چنانکه یکی از پسرانش به نام «ایشا» که مادرش دختر طالوت بود برخاست و مردم را به سوی خود دعوت کرد و بسیاری از کژدلانِ بنی‌اسرائیل از او پیروی کردند. اما آنگاه که خداوند توبهٔ داوود را پذیرفت، گروهی از مردم دوباره پیرامونش گرد آمدند تا اینکه پسر جنگید و او را شکست داد و کسی از فرماندهانش را به سوی او فرستاد و به او فرمان داد که با پسرش به مهربانی و عطوفت رفتار کند، به امید آنکه به اسارت درآید و کشته نشود و آن فرمانده او را که شکست خورده بود، باز طلبید و به زیر درختی کشاند و او را کشت. داوود (ع) از قتلِ پسر بس اندوهگین شد و این کار فرمانده‌اش را بسیار ناخوش داشت و بر او برآشفت.[1]

برخی از تاریخ‌نگارانِ امروزین را نظر بر این است که چه بسا قبایل اسرائیلی از گسترش یافتن املاک داوود به خارج از مناطق خویش ناخشنود بودند، چنانکه در آن اواخر در واقع نیز چنین می‌شد، چرا که افزودن شهرهای مستقلی که از سطح مدنیت پیشرفته‌ای نیز برخوردار بودند و صناعات مهمی را نیز در اختیار داشتند، علاوه بر آنکه بنی‌اسرائیل را بر سرزمین‌های بزرگ و ثروتمندی که کاروان‌های بازرگانی ناگزیر به گذر از آنجا بودند چیره می‌گرداند، به رفاهِ یکبارهٔ بنی‌اسرائیل منجر شده بود که آن هم تنها طبقهٔ کوچکی از درباریان و کارمندانِ بزرگ و فرماندهانِ لشکر و تاجران از آن بهره‌مند می‌شدند؛ حال آنکه عمومِ مردم که معمولاً به عنوان جنگاورِ عادی در لشکر به کار مشغول بودند، از چنین رفاهی بی‌بهره بودند و این امر مایهٔ ناخشنودی آنان از وضع یکباره پدید آمدهٔ جدید بود، در نتیجه دعوت ابشالوم را علیه

---

۱. ابن اثیر، الکامل، ۱۲۷/۱؛ تاریخ طبری، ۴۸۴/۱.

پدرش پذیرفتند.[1]

افزون بر این، برخی معتقدند روابط سوءِ ریشه‌دار یهودا و اسرائیل را نیز که همواره برجای بود، نباید در پیدایی این درگیری از نظر دور داشت. اگر نمی‌توان آن را سبب اصلیِ این شورش تلقّی کرد، اما در واقع نقش مهمی در آن داشت، به‌ویژه وقتی قبیلهٔ یهودا در حبرون سر به شورش برداشت چنین احساس می‌کرد که داوود قبیلهٔ اسرائیل را بر آن ترجیح می‌دهد[2]، و سرانجام چه بسا یکی از انگیزه‌ها همین رویکرد خصومت‌آمیزِ قبایل اسرائیلیِ خوگر به نظام قبیله‌ای بود که آنان را ضدّ سیاست مرکزی که مملکت داوود بر محور آن می‌چرخید، برانگیخت.[3]

با این حال انگیزه‌های شورش ابشالوم همواره روزبه‌روز بیشتر خهود می‌نمایاند، چرا که حرکت خشنی که از سوی «شبع بن بکری/ از قبیلهٔ بنیامین[4] و نوادهٔ طالوت» ضدّ داوود ــ پس از پیروزی بر فرزندش ابشالوم ــ سرزد، بیشترین نیرویش را از رویارویی همیشگیِ قبایلِ شمال و جنوب گرفت. اگرچه داوود (ع) توانست در نبرد با هر دوی آنان پیروزی بزرگی را به دست آورد و کارشان را یکسره کند و یکسره کردن کارِ شبع تندتر از پیروزی بر أبشالوم انجام پذیرفت، اما بی‌تردید باید گفت که اگر شخصیتِ قومی داوود نبود[5]، اوضاع و امور بنی‌اسرائیل به سبب این دو شورش رو به دگرگونی می‌نهاد؛ چرا که هم‌چشمیِ قبایلِ شمال و جنوب از قوی‌ترین عوامل نابودی کشور اسرائیل بود، رقابتی که شرارِ افروختهٔ آن هرگز فرونشست، بلکه طومار آن دولت را نیز برای همیشه درهم پیچید.[6]

حقیقتِ امر هرچه باشد، شورش ابشالوم بسیار هولناک بود، تا آنجا که داوود (ع) در کنار خویش کسی جز نگاهبانِ ویژه‌اش را ندید و حتیٰ ناگزیر شد که تحت حمایت تابوت [حامل تورات] با افراد خویش از اردن بگذرد و به «محانیم» برود تا ناگهان در پایتخت اورشلیم با ابشالوم و پیروانِ او روبه‌رو نشود.[7]

---

1. O. Eissfeldt, op-cit, p. 585-586; A. Alt, *Die Staatenluildung der Israeliten in Palestina*, Munchen, 1953, p. 56.
2. Eissfldt, op-cit, p. 586.
3. W. Albright, *Archaeology and Religion of Israel*, p. 158.
۴. صموئیل دوم، ۲۰: ۱ ـ ۲۲.
5. O. Eissfeldt, op-cit, p. 586.
۶. موسکاتی، پیشین، ۱۴۱.
۷. صموئیل: ۱۵/ ۱۴ ـ ۱۶/ ۱۴.

برخی منابع عربی نوشته‌اند که وی ناگزیر شد به اطراف شام برود و حتی در این اندیشه افتادند که او را به خیبر و دیگر سرزمین‌های حجاز ببرند.[1] چنانکه برخی دیگر را نظر بر این است که داوود پای پیاده گریخت تا اینکه از گردنهٔ کوه سینا بالا رفت و بسیار گرسنه شد تا اینکه کسی با اندکی نان و روغن به نزدِ او آمد و او از آن خورد. از سوی دیگر ابشالوم به شهرِ پدرش درآمد و به خانهٔ او رفت و کنیزکانِ پدرش را گرفت و با آنان همخواب شد و گفت: خداوند مرا پادشاهِ بنی‌اسرائیل گردانده است و دوازده هزار کس با او در طلب داوود رهسپار شدند تا او را بکشند، اما داوود گریخت تا اینکه از رود اردن گذشت.[2] چنانکه ملاحظه می‌شود روایات دربارهٔ معلوم داشتن مکانی که داوود (ع) به آنجا گریخت متفرق و پریشان است. در روایتی آمده که به محانیم در کنارهٔ اردن گریخت. در روایتی دیگر آمده که به خیبر در شمال‌غربی جزیرةالعرب رفت، در روایت سوّم مذکور است که از گردنهٔ طور سینا بالا رفت، اما همین روایت اخیر به‌زودی تغییر جهت می‌دهد و او را به جانب شرق برمی‌گرداند و می‌گوید که از اردن گذشت، بدیهی است که پریشانی و اختلاف این روایات از ارزش تاریخیِ آنها می‌کاهد و در مظانّ شک و تردید قرار می‌دهد، اگرچه در نگاه و نظر ما بنیاد این داستان بر شک است.

در هر صورت بنابر روایت تورات، اَبشالوم توانست که بر اورشلیم چیره شود و تختِ پدر را غصب کند، تا آنجا که حتیٰ به مشورت «آجنتوفل» در پیش چشمان مردم از ریختن آبروی پدر نیز پروا نکرد: «برای أبشالوم خیمه‌ای بر پشتِ‌بام افراشتند و أبشالوم پیشِ روی تمامی بنی‌اسرائیل بر کنیزکانِ پدر درآمد»[3] آنگاه بود که بنی‌اسرائیل دوباره روبه سوی داوود نهاده و دگربار کم‌کم به او پیوستند و چه بسا این امر در اثر غرور و اشتباهات بسیار ابشالوم و گوش سپردن به سخنانِ نزدیکانِ کم خروش بود و نیز از آثار بدی بود که این‌گونه کارهایش بر دل و جانِ مردم می‌گذارد.

سبب این امر هرچه که بوده باشد، ابشالوم تمام تلاش خود را به کار برد تا از بازگشت دوبارهٔ پدرش به اورشلیم جلوگیری کند. وی پیش از آنکه سررشته کار از دست بیرون رود، یارانش را جمع کرد و آنان را به شرق اردن و «جلعاد» فرستاد که پدرش در آنجا بود، چنانکه

---

۱. تاریخ ابن خلدون: ۲/ ۱۱۱.
۲. تاریخ یعقوبی، ۵۳/۱.
۳. صموئیل دوم، ۱۶: ۲۲؛ تاریخ یعقوبی، ۵۳/۱.

شمار بسیاری نیز پیرامونِ او گرد هم آمدند و بدین‌ترتیب جنگ در «وعرافرایم» و بنابر رأی راجح در نزدیکی محانیم درگرفت و هواخواهان داوود ثابت کردند که آنان بسی پایمردتر از افراد قبایل اسرائیلی‌ای هستند که پیرامونِ ابشالوم را گرفته‌اند. آنگاه بود که فاجعه‌ای بس هولناک دامنگیرِ ابشالومی شد که پادشاه به نکُشتن او فرمان داده بود. «در آن روز آنجا جنگی بس سخت درگرفت و بست هزار کس کشته شدند و نبرد در جایْ‌جایِ آن سرزمین به‌طور پراکنده صورت می‌گرفت و شمار کسانی که در آن روز هول و بیم سراسر وجودشان را فروگرفته بود، بسی بیشتر از کسانی بودند که زخم شمشیر خوردند (بسیاری پا به فرار گذاشتند)» و با وجود آنکه پادشاه در ملأ عام فرمان صریح به نکشتن أبشالوم داده بود اما ابشالوم به هنگام گریز کشته شد. طبری در این باره می‌گوید: داوود یکی از فرماندهانش (یواب) را به دنبال او رهسپار کرد و او به أبشالوم نزدیک شد تا آنکه چیزی نمانده بود که از بیم قالب تهی کند، که یواب درصدد طلبِ او که شکست خورده بود برآمد و او را به زیر درختی کشاند که چاهِ آبی در آنجا بود، موهایش در شاخه‌های درخت گیر کرد و از حرکت بازماند و آن فرمانده به او رسید و برخلاف فرمان داوود او را کشت. داوود از کشته شدنِ او بس اندوهگین شد و بر فرمانده‌اش برآشفت. بنابر روایت تورات، مردی أبشالوم را دید که به سر به درختی با شاخ و برگ فروهشته آویزان است، حکایت را با یواب که از او خواسته که در برابر ده سکّه نقره و ریاست ناحیه‌ای او را بکشد، در میان گذاشت. آن مرد کشتنِ فرزند پادشاه را ــ پس از آنکه سفارش پادشاه را دال بر نکُشتن او نشنید ــ حتی در برابر هزار سکه نیز نپذیرفت ــ آنگاه بود که یواب پیش آمد «و به دستِ خویش سه تیر برگرفت و آن را در قلبِ ابشالوم فروبرد. او هنوز زیر آن درخت زنده بود که ده جوان پیرامون او را گرفتند و سلاح یواب را برداشتند و ابشالوم را زدند و او را کشتند» همهٔ اینها بر حُزنِ داوودِ اندوهگین از کشته شدنِ پسر افزود، چنانکه از آستانهٔ در بر آمد و گریان راه می‌رفت و می‌گفت: پسرم، ای ایشالوم، پسرم، ای ایشالوم، ای کاش من به جای تو می‌مردم، ایشالوم، پسرم، ای پسرم» و بدین ترتیب هیچ راهی فراروی قبایل اسرائیلی جز این باقی نماند که دیگر بار داوود را به پادشاهی خود برگزینند.[1]

---

۱. صموئیل دوم، ۱۸: ۱، ۱۹: ۴۱؛ تاریخ طبری، ۴۸۴/۱؛ تاریخ ابن خلدون، ۱۱۱/۱؛ تاریخ یعقوبی، ۵۳/۱؛ الکامل ابن اثیر ۱۲۷/۱.

۹. سرشماریِ عمومی و پی‌آمدهای آن

از روایت تورات چنین بر می‌آید که خدای اسرائیل بر قوم خویش خشمگین شد «آنگاه داوود را ضدِّ آنان برانگیخت و گفت: برو و قبایل اسرائیل و یهودا را بشمار. سپس پادشاه به فرماندهٔ لشکرِ خویش «یواب» گفت: در میان تمامی قبایل اسرائیلی بگرد، هرکس که به «بئر سبع» نزدیک می‌شود و هر قوم را بشمار و شمارِ آن را معلوم بدار». و یواب رفت و به این کار پرداخت که شش ماه و بیست روز به طول انجامید. «و اسرائیلیان هشتصد هزار جنگاورِ شمشیر برکشیده و مردانِ قبیلهٔ یهودا پانصد هزار مرد بودند»، آنگاه خدای اسرائیل «جادِ پیامبر» را فرستاد با این پیام که: «داوود را میان هفت سال گرسنگی در سرزمین خویش، یا سه ماه گریختن در میان دشمنانش و یا شیوع و یا به مدت سه روز در سرزمینش مخیّر بگذارد.» آنگاه داوود اختیار را به پروردگارش سپرد «که خداوند نیز، از صبحگاه تا سرآمد معیّن، وبا در میان بنی‌اسرائیل مقرّر کرد و از قوم نزدیک آمده به «بئر سبع» هفتاد هزار مرد مردند و مرگ تا اورشلیم گسترش یافت تا آن را نابود کند. آنگاه خداوند از این شرّ پشیمان شد[1] و به این مرگ نابودکنندهٔ آن قوم گفت که بس است، اینک مهلتی باید[2]».

بسی جای شگفتی است که تورات معلوم نمی‌دارد که یهوه از چه روی بر آن قوم خشمگین شد، اگرچه اشاره کرده که به دلیل اشتباهات داوود بوده است، از این‌روی او در مقام به دست آوردن عفو و گذشت و رحمت الٰهی در حقّ قومش می‌گوید: «آری من اشتباه کردم، من گناه کردم، اما این پیرمردان چه کرده‌اند؟ تو می‌باید بر من و خانوادهٔ پدرم دست بگذاری». آنگاه دیگر بار باز همین روایت را نقل کرده اما این بار ارقامی را برای شمارش ارائه داده که با ارقام پیش گفته متفاوت است «اسرائیلیان یک میلیون و یکصد هزار مردِ شمشیر به دست و قبیلهٔ یهودا چهارصد و هفتاد هزار»، اینها غیر از دو قبیلهٔ لاوی و بنیامین هستند.[3] تعارضات تورات

---

۱. بسی رنج‌آور است که تورات یهود (نه تورات موسیٰ) بارها یهوه را غیرمعصوم به تصویر می‌کشد، بارها اشتباه کرده و از اشتباه خویش پشیمان شده، چنانکه این رخداد در آن حادثه نیز تکرار می‌شود که تصمیم گرفت یهود را از بنیاد نابود کند. آنگاه که موسیٰ ناگزیر شد که او را نصیحت کند و او نیز نصیحت پذیرفت، همچنین از به پادشاهی گماردن شاؤل (طالوت) نیز پشیمان شد، یا اینکه از بدترین اشتباهاتش آفرینش انسان بو که از آن نیز پشیمان شد (← پیدایش، ۶: ۶، خروج، ۱۲: ۱۴، ۳۲: ۱۰؛ صموئیل اوّل، ۱۵: ۱۱؛ ارمیا، ۱۸: ۷؛ عامودس، ۷: ۱ ـ ۶؛ یونان، ۳: ۹ ـ ۱۰؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱۲/۴ ـ ۱۴.

۲. صموئیل دوم، ۲۴: ۱ ـ ۱۷.

۳. اخبار ایام اول، ۲۱: ۵ ـ ۶؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۷۳۸/۲ ـ ۷۴۰.

امری نیست که تازه بر ما معلوم شده باشد، چرا که چنین تعارضاتی بسیار در تورات دیده می‌شود.

در هر صورت تورات شمارِ لشکریان را که داوود به فرمان خدایش به آن پرداخت سببِ بلایی قرار می‌دهد که خدای اسرائیل بر اسرائیلیان فروفرستاد. اما نمی‌دانیم که چرا خداوند اسرائیل تنها بر پادشاهِ اسرائیلیان، برای این سرشماری عمومی خشمگین شد و با دیگر ملل در این باره کاری ندارد[1] و آنان را به یکی از موارد سه‌گانهٔ پیش گفته کیفر نمی‌دهد، مواردی که کمترینش هفتاد هزار قربانی گرفت. اما طبری از وهب بن منبه روایت کرده است که سبب خشمگینیِ خداوند آن بود که داوود این کار را بدون فرمان پروردگار انجام داد و خداوند از این کارش ناخشنود شد و گفت: «می‌دانم که به ابراهیم وعده داده‌ام که به قوم و زاد و رودش برکت خواهم داد تا اینکه شمارگان آنان را به شمار ستارگان آسمان قرار دهم و شمار آنان را چنان قرار دهم که نتوان شمرد، می‌خواستم تو آنچه را که من گفتم بدانی که آنان قابل شمارش نیستند، آنگاه آنان را به آزمودن به سه سال گرسنگی و یا تسلطِ سه ماههٔ دشمن و یا سه روز مرگ مختار گذاشت. داوود در این باره با بنی‌اسرائیل به رایزنی پرداخت و گفتند: ما سه سال گرسنگی را تاب نتوانیم آورد و تحمل تسلط سه ماههٔ دشمن را نیز نداریم، آنگاه ناگزیر راه دیگری جز پذیرش مرگ نداشتند و گفتند حال که گریزی نیست، مرگ تنها به دست اوست و تا او چه خواهد! آنگاه وهب بن منبّه یادآور می‌شود که در ساعتی از روز هزاران کس از آنان مردند که کسی شمار دقیق آنان را نمی‌داند. وقتی داوود اوضاع را چنین دید، مرگِ انبوهی از یاران بر او دشوار آمد و به درگاهِ خداوند دعا و خاکساری کرد و گفت: «پروردگارا، من ترشی می‌خورم و بنی‌اسرائیل دندان قروچه می‌کنند (من مرتکب جرم می‌شوم و بنی‌اسرائیل گناه پس می‌دهند) من چنین خواستم و بنی‌اسرائیل را به آن فرمان دادم، پس اگر کیفری داشته باشد باید دامنگیر من شود، پس از بنی‌اسرائیل درگذر، آنگاه بود که خداوند متعال از بنی‌اسرائیل درگذشت و آنان را از مرگ رهایی بخشید».[2]

جای شگفتی است که این روایت از چند جهت با روایت تورات متناقض است، چرا که از

---

۱. چه بسا نخستین ملتی که در جهان به سرشماری عمومی مبادرت ورزید مصریان بودند که در ملک دن (و دیمو) چهارمین پادشاهِ نخستین خاندانِ فرعونی به آن مبادرت ورزید و این کار تقریباً پیش از سال ۳۰۰۰ ق. م. و برای نخستین بار در تاریخ بود.

۲. تاریخ طبری، ۴۸۵/۱؛ تاریخ یعقوبی، ۵۵/۱ ـ ۶۶؛ تاریخ ابن خلدون، ۱۱۱/۱.

یک سوی بنابراین روایت، داوود فرمانِ سرشماری را صادر کرد، حال آنکه در روایت تورات آمده است که خداوند داوود به آن فرمان داد (نه داوود). دیگر آنکه بنابراین روایت بنی‌اسرائیل خود مرگ را به عنوان کیفر پذیرفتند، حال آنکه به روایت تورات داوود اختیار را به خداوند سپرد و خداوند مرگ را برای آنان برگزید. همچنین در این روایت شمار مردگان معلوم نیست، اگرچه از هزارانِ بسیار سخن رفته، حال آنکه بنابر روایت تورات، شمار آنان هفتاد هزار کس معلوم شده است، از دیگر سوی بنابراین روایت داوود به درگاهِ الٰهی چنین عذر می‌آورد که خود ترشی می‌خورد و بنی‌اسرائیل دندان قروچه می‌کنند، اما در تورات به صراحت چنین اعتراف شده است که «آری من اشتباه کردم، من گناه کردم و اما این انبوهِ مردمان چه کرده‌اند». از این شگفت‌آورتر آن است که ما نیز برای این روایت وهب بن منبه مرجعی جز تورات نمی‌شناسیم و طبری یا وهب بن منبه نیز برای آن جز تورات مرجعی ذکر نکرده‌اند که مورد اعتماد آنان بوده باشد، بنابراین ملاحظه می‌شود که خود تورات محل تردید بسیار است.

۱۰. وفات داوود (ع)

روزگارِ داوود، آن پیامبر توبه‌کار، در این جهان به سر آمد، ــ و خود خشنود از خدای خویش و خداوند خشنود از بندگی او ــ در جوار رحمت پروردگار گرامی‌اش آرمید، «داوود در کنار نیاکانش آرام گرفت و در شهرِ داوود روی در نقاب خاک کشید». درواقع خاکسپاری داوود در اورشلیم (شهر داوود)[1] کار شگفت‌آوری است، چرا که عبارتی هست که همواره در تورات تکرار می‌شود و آن عبارت این است که: «فلانی به قوم خویش پیوست» و «فلانی به پدرانش پیوست».[2] و چه بسا اشاره به این باور آن قوم باشد که معتقد بودند که مردگان از هر خاندانی که باشند باید آنان را در یک جا دفن کرد تا همچنان که در زندگی دنیا می‌زیسته‌اند در جوارِ هم بزیند.[3] بنابراین چنین انتظار می‌رفت که داوود (ع) نیز در گورستان‌های خانوادگی‌اش در «بیت لحم» به خاک سپرده شود، چرا که او بر حفظ هنجارها حریص بود. خوانندهٔ تورات می‌تاند چندین و چند دلیل برای این مطلب بیاورد، چنانکه خود داوود استخوان‌های شاؤل و نیز دو فرزندش را از «یابیش جلعاد» بازآورد تا در سرزمین بنیامین در «صلیع» و در کنار گورِ

۱. ابن خلدون در تاریخ خود (۱۱۲/۱) معتقد است که داوود در بیت لحم دفن شد.
۲. سفر پیدایش، ۲۵: ۸؛ سفر داوران، ۲: ۱.
3. S. Yeivin, "the Sepulchers of the kings of the House of David", JNES 7, 1948, p. 30

پدرش «قیس» دفن شوند.[1] در عین حال داوود خودش با چنان ولع و اخلاصی که تا این حدّ در حفظ عادات و سنت‌ها داشت، در گورستانِ اسلافش در بیت لحم به خاک سپرده نشد. بلکه او را در گورستانِ جدیدی در قدس (شهر داوود) به خاک سپردند.

گاهی می‌گویند که این کار بدون رغبت و رضایت او صورت پذیرفت، یا اینکه می‌گویند او هیچ آموزه‌ای در این باره که او را در کجا به خاک بسپارند، بر جای نگذارد. اما عباراتی در تورات مذکور است که از آنها چنین بر می‌آید که شخصِ در بسترِ مرگ همواره به خویشاوندانش سفارش می‌کرد که او را در گورستانِ خانوادگی‌اش[2] دفن کنند و داوود که تمام آموزش‌های نهایی را به فرزند و جانشین خود سلیمان دربارهٔ دشمنان گوشزد کرد، چگونه ممکن است به جایگاهِ دفنِ خویش تصریح نکرده باشد![3]

برخی از پژوهشگران را نظر بر این است که داوود (ع) از آن روی در قدس (و نه در بیت لحم) به خاک سپرده شد که داستانِ جانشینانِ مستقیمِ دوازده‌گانه‌اش نیز چنین بود، چرا که داوود به تقلید از پادشاهان همجوار چنین می‌خواست، چرا که دستِ کم از قرن سیزدهم تا قرنِ هفتم یا ششم قبل از میلاد، عرفِ حاکم در حوزهٔ شرقِ دریای مدیترانه آن بود که پادشاهان را در کاخ‌هاشان و یا در نزدیکیِ آنها به خاک بسپارند، و نه تنها در درونِ دیوارهای شهرهای تحت کنترلِ آنان.[4]

گمانِ من این است ــ و هر گمانی گناه نیست ــ که تاریخ‌نگاران در تفسیر رخدادهای ویژهٔ داوود (ع) به خطا رفته‌اند و با او چنان رفتار می‌کنند که گویی تنها پادشاهِ بنی‌اسرائیل بود، و فراموش کرده‌اند و یا خود را به فراموشی زده‌اند. که او ــ پیش از پادشاهی و پس از آن ــ پیامبر و فرستادهٔ خداوند بوده است. و براساس این حقیقت که برخی از آن در غفلتند، مکانِ دفن داوود (ع) در قدس (نه بیت لحم) توجیه‌پذیر خواهد بود، با اعتماد بر آن حدیثی که از سرور و مولای ما، رسول خدا (ص) که می‌فرماید: «پیامبران آنجا به خاک سپرده می‌شوند که در آنجاغ بمیرند». ابوبکر صدیق روایت می‌کند که از رسول خدا (ص) شنید که می‌فرمود: «مٰا قَبَضَ نَبِيٍ إلاّ دُفِنَ حَيْثُ قُبِضِ / تمام پیامبران آنجا دفن شده‌اند که روحشان از تن بیرون رفته است» در عین حال بنابر روایت منقول از پیامبر اسلام (ص)، عمرِ داوود (ع) یکصد سال بوده

---

۱. سفر داوران، ۸: ۳۲؛ صموئیل دوم، ۱۹: ۳۷ ـ ۳۸، ۲۱: ۱۱ ـ ۱۴.
۲. پیدایش، ۴۹: ۲۹ ـ ۳۳.

3. S. Yeivin, op-cit., p. 31.

4. S. Yeivin, op-cit, p. 36-38.

است[1]، همچنین در احادیث وارد شده دربارهٔ آفرینش آدم (ع) آمده است که وقتی خداوند متعال ذرّیهٔ (زاد و رود) او را از پشتش بیرون آورد و آدم پیامبر ان را در آن میان دید و همچنین مردی از آنان را دید که رخساره‌اش می‌درخشید. پرسید: خداوندا، او کیست؟ فرمود: او فرزندت داوود است. عرض کرد: پروردگارا، عمر او چند سال خواهد بود. فرمود: شصت سال. عرض کرد خداوندا، بر عمرش بیفزای. خداوند فرمود: نمی‌شود مگر آنکه از عمر تو به او بدهم ــ عمر آدم هزار سال بود ــ که از آن چهل سال به عمر داوود افزود. وقتی عمر آدم پایان یافت فرشتهٔ مرگ به نزدش آمد و آدم گفت: چهل سالِ دیگر از عمرم باقی مانده است، چرا که فراموش کرده بود که چهل سال از عمرش را به داوود بخشیده بود، آنگاه خداوند عمرِ هزار سالهٔ آدم را به تمام و کمال به او داد و از عمرِ صد سالهٔ داوود نیز چیزی نکاست (این حدیث را احمد بن حنبل از ابن عباس روایت کرده، و ترمذی از ابوهریره، همچنین ابن خزیمه و ابن حبان، و نیز حاکم در المستدرک روایت کرده‌اند و حاکم آن را به شرط روایت مسلم صحیح دانسته است).[2] طبری می‌گوید: برخی از اهل کتاب پنداشته‌اند که عمر او هفتاد و هفت سال بوده است،[3] اما روایت تورات عمر او را هفتاد سال معلوم می‌دارد: «داوود سی ساله بود که به پادشاهی رسید و چهل سال هم پادشاهی کرد».[4] بدیهی است که روایت تورات و نیز روایت برخی از اهل کتاب بنابر نقل طبری و دیگران درست نیست، چنانکه ابن کثیر در این باره می‌گوید این روایات نادرست و مردود هستند. اما دربارهٔ مدت فرمانرواییِ‌اش باید گفت که چهل سال بوده است.[5] چرا که روایتی در دست نداریم که متعارض با آن و یا خلاف متقاضیِ آن باشد.[6]

۱. تاریخ طبری، ۴۸۵/۱.
۲. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۸۷/۱ ـ ۸۸، ۱۶۲.
۳. تاریخ طبری، ۴۸۵/۱؛ تاریخ یعقوبی، ۲۵۶/۱، که بنابر نظر یعقوبی داوود (ع) به هنگام مرگ یکصد و بیست سال داشت که چهل سال پادشاهی کرد.
۴. صموئیل دوّم، ۵: ۴.
۵. صموئیل دوم، ۵٪ ۴ ـ ۶؛ اخبار ایام اول، ۲۹: ۲۶ ـ ۲۷.
۶. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۲: ۱۶؛ الکامل ابن اثیر، ۱۲۸/۱؛ مروج الذهب مسعودی، ۷۰/۱؛ تاریخ طبری، ۴۸۵/۱.

بخش چهارم

داوود در آیات قرآن و روایات تورات

داوود (ع) پیامبر و فرستادهٔ خداوند در میان بنی‌اسرائیل و شجره‌ای پاک نهاد از زاد و رودِ پدرِ پیامبران، ابراهیمِ خلیل (ع) بود، خاندانی که خداوند متعال آن را به مقام نبوّت و اعطای کتاب آسمانی نواخت، خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ داوُد وَ سُلَيمانَ/ و از فرزندانِ او (ابراهیم) داوود و سلیمان و...» [انعام، ۸۴]. همچنین می‌فرماید: «وَ لَقَدْ أرْسَلْنا نُوحاً وَ إبراهيم وَ جَعَلْنا في ذُرِّيَتِهِمَا النَّبُوَةَ وَ الكتاب/ و به راستی نوح و ابراهیم را فرستادیم و در [میان] فرزندانشان پیامبری و کتاب قرار دادیم» [حدید، ۲۶]. هر کتابی که پس از ابراهیم به پیامبری نازل شد، آن پیامبر از میان زاد و رود و پیروانِ او بود.[1] که از جملهٔ آن کتابها زبور است که بر داوود (ع) نازل شد و او از فرزندان ابراهیم و یکی شاخه‌های همین درختِ فرخنده‌ای است که مسیح (ع) به آن منتسب است.[2] گذشته از آنکه داوود، خود پدر سلیمان، یکی دیگر از پیامبران و فرستادگان الٰهی، علی نبیّنا و علیهم الصلاة و السلام، است. از این روی و به چندین و چند دلیلِ دیگر قرآن کریم، حضرتِ داوود (ع) را چنین وصف می‌کند: «وَ وَهَبْنا لِداوُدَ سُلَيمانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إنَّهُ أوّابٌ / و به داوود سلیمان را عطا کردیم، چه نیک بنده‌ای بود. او رو به سوی خدا داشت» [ص، ۳۰]، باز می‌فرماید: «وَ آتاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمّا

۱. ابن کثیر، البداية و النهاية، ۱۶۷/۱.

۲. انجیل متی، ۱: ۱ ـ ۱۶، انجیل لوقا، ۳: ۲۳ ـ ۲۸.

يَشٰآءُ/ و خداوند به او فرمانروایی و حکمت داد و از آنچه می‌خواست به او آموخت» [بقره، ۲۵۱]. «وَ آتَیْنٰا دٰاوُدَ زَبُوراً/ و به داوود زبور دادیم» [نساء، ۱۶۳] و «وَ لَقَدْ آتَیْنٰا دٰاوُدَ وَ سُلَیْمٰانَ عِلماً وَ قٰالاٰ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذی فَضَّلَنٰا عَلٰی کَثیرٍ مِّنْ عِبٰادِهِ الْمُؤمِنینَ/ و به داوود و سلیمان دانش دادیم و گفتند، سپاس خدای را که ما را بر بسیاری از بندگانِ مؤمنش برتری داد» [نمل، ۱۵] و «وَ لَقَدْ آتَیْنٰا دٰاوُدَ مِنّٰا فَضْلاً یٰا جِبٰالُ أَوِّبی مَعَهُ وَ الطَّیْرَ وَ أَلَنّٰا لَهُ الْحَدیدَ، أَنِ اعْمَلْ سٰابِغٰاتٍ وَ قَدِّرْ فِی السَّرْدِ وَ اعْمَلُوا صٰالِحاً إِنّي بِمٰا تَعْمَلُون بَصیرٌ/ و از سوی خود فضلی به داوود دادیم، [گفتیم:] ای کوه‌ها و [ای] مرغان همراهِ او در تسبیح گفتن همنوا شوید و آهن را برایش نرم کردیم. [دستور دادیم:] که زره‌های پهن [و کامل] بساز و در یافتن [حلقه‌ها] اندازه نگه‌دار. و کار شایسته کنید. که من به آنچه می‌کنید بینا هستم» [سبأ، ۱۰ و ۱۱] و «وَ لَقَدْ فَضَّلْنٰا بَعْضَ النَّبِیّینَ عَلٰی بَعْضٍ وَّ آتَیْنٰا دٰاوُدَ زَبُوراً/ و به راستی برخی از پیامبران را بر برخی دیگری برتری دادیم و به داوود زبور دادیم» [إسراء، ۵۵] آنگاه خداوند متعال به پیامبر و محبوبِ خویش، مولا و سرور ما، محمد رسول الله فرمان می‌دهد که: «اِصْبِرْ عَلٰی مٰا یَقُولُونَ، وَ اذْکُرْ عَبْدَنٰا دٰاوُدَ ذَا الْأَیْدِ إِنَّهُ أَوابٌ، إِنّٰا سَخَّرْنَا الْجِبٰالَ مَعَهُ یُسَبِّحْنَ بِالعَشِیِّ وَ الْإِشْرٰاقِ، و الطَّیْرَ مَحْشُورةً کُلٌّ لَهُ أَوّٰابٌ، وَّشَدَدْنٰا مُلْکَهُ وَآتَیْنٰاهُ الْحِکْمَةَ وَ فَصْلَ الْخِطٰابِ/ بر آنچه می‌گویند، شکیبا باش و بندهٔ ما، داودِ توانمند را یاد کن، بی‌گمان او رو به [سوی خدا] داشت، ما کوه‌ها را با او رام کردیم. شامگاهان و بامدادان نیایش می‌کردند و پرندگان را نیز فراهم آورده [رام ساختیم]. همگی فرمانبرِ او بودند. و فرمانروایی‌اش را استوار ساختیم و به او حکمت و سخن آشکارکنندهٔ [حقّ از باطل] دادیم» [ص، ۱۷ ـ ۲۰] آنچه گفته شد، رأی و نظر اسلام در قرآن کریم دربارهٔ داوود (ع) است که بی‌تردید هیچ مسلمانی پس از قرآن و اسلام رأی و نظری دیگر نتواند داشت.[۱]

اما داوود (ع) در تورات: چه بسا خالی از فایده نباشد که در آغاز سخن به این حقیقت اشارتی برود که تورات پیش از آنکه داوود را پیامبر و فرستادهٔ بزرگوار خداوند بداند، به او از دیدگاهِ فرمانروای توانای یهود می‌نگرد. از این‌روی او هرگز در تورات نمی‌تواند خود را به سطحِ داوودِ پیامبر برساند، حقیقتی که قرآن کریم در نهایت روشنی و وضوح آن را بیان کرده است؛ گرچه گاهی تورات می‌کوشد تا او را از سقوط هولناکی که در شأنِ آن پیامبرِ توبه‌کار دچار آمده برکشد و برهاند بنابراین تاحدی او را موافق با شأن والای پیامبری توصیف می‌کند.

۱. برای اطلاع هرچه بیشتر به منابع مهم تفسیری ذیل آیات پیش‌گفته مراجعه شود.

چنانکه در برخی از عبارات صموئیل دوم (۸: ۱۵، ۲۲: ۲۱ ـ ۲۵)، کتاب اول، پادشاهان (۳: ۳ ـ ۱۶، ۱۴، ۱۱: ۳۸، ۱۵: ۳) و کتاب دوم پادشاهان (۱۸: ۳)، اخبار ایام اول (۲۸: ۴ ـ ۵) اشعیا (۳: ۵، ۵۵: ۳ ـ ۶) و یوشع (۳: ۵) و ... می‌بینیم.

در هر صورت در تورات تصویری ارائه نشد، که بتواند میان این دوگانه‌گویی‌های کاملاً جدا از هم همبستگی ایجاد کند، مانند تصویری که تورات از داوود (ع) به عنوان پادشاه توانمند یهود ارائه می‌دهد: مردی پُردل که جالوت (جلیات) ستمکار را بی‌آنکه شمشیری به دست داشته باشد، با فلاخن می‌کُشد و روزگاری به منزلهٔ نیزهٔ فلسطینیان عمل می‌کند، اما همو دیری نمی‌پاید که همراه آنان ضدّ دشمنشان به نبرد بر می‌خیزد، چنانکه شمشیر خود را ضدّ هموطنانِ یهودی‌اش در اختیار و خدمت آنان می‌گذارد، و روزی دیگر به عنوانِ حمل‌کنندهٔ شمشیر طالوت (شاؤل) اسرائیلی عمل می‌کند، سپس زمانی دیگر به نگاهبانی أخیش، پادشاه فلسطینی برگزیده می‌شود. در واقع او فرمانروایی‌اش را زیرِ سیادت فلسطینیان آشکار کرد، آنگاه کار را به جایی رساند که کار آنان را در سراسر سرزمین اسرائیلیان یکسره کرده سپس به عنوان دشمن سرسختِ شاؤل (طالوت) ظاهر می‌شود، در همان زمان دخترش را به زنی گرفت و با فرزندش (یوناثان) و بسیاری از جوانانِ پسر و دختر بنی‌اسرائیل دوست شد[۱]، در حالی که به عنوان خوانندهٔ (آوازخوانِ) دربار شاؤل به کار مشغول بود، و با آوازی خوش ترانه‌هایی شگرف می‌خواند، اما در همان زمان نیز به عنوان سوارکاری جنگاور و حامل سلاح پادشاه و کشندهٔ دشمنانش آشکار می‌شود.[۲]

همچو مردمانِ زمانه و قبیلهٔ خویش درشتخوی و سنگدل بود، وصفی که در اذهان یهود بسی نیکو می‌نماید، چنانکه هر وصفی را که از او بازستاندند، از خدایشان «یهوه» سَر باز ستاندند. با نهایت شگفتی او در همان زمان همچو قیصر و مسیح آمادهٔ گذشت از دشمنانِ خویش نیز هست، اسیران را همگی از دمِ تیغ می‌گذراند. تو گفتی پادشاهی از پادشاهان آشوری است، تا آنجا که سنگدلی‌اش چنان از حدّ می‌گذرد که فرمان به سوزاندنِ شکست‌خوردگان می‌دهد و نیز فرمان می‌دهد که پوست از تنشان برکنند و آنان را با ارّه دو نیمه کنند[۳] و آنگاه که شاؤل از او می‌خواهد که یکصد غلفه[۴] از فلسطینیان را کابینِ دخترش،

۱. صموئیل اوّل، ۱۸: ۱ ـ ۷.
۲. صموئیل اول، ۱۶: ۲۱ ـ ۲۳.
۳. صموئیل دوم، ۱۲: ۲۹ ـ ۳۱.
۴. پوستهٔ نازکی که هنگام ختنه از مردی بر می‌دارند. (لسان العرب).

میکال، قرار دهد، آنگاه است که می‌بینی دویست کس از فلسطینیان را می‌کُشد و غلفهٔ آنان را کابین دخترِ شاؤل قرار می‌دهد[1]، و نیز در بسترِ مرگ به فرزندش سلیمان سفارش می‌کند که «شمعی بن جبرا» را ــ که سالیان درازی او را نفرین می‌گفت ــ بکشد و ریش سفیدش را به خون آغشته بسازد.[2]

همو زنان را به زور از همسرانشان باز می‌ستاند و در این راه از منزلت و قدرتِ خویش بهره می‌برد و رویارویی با «آبنیر»، فرماندهٔ لشکر شاؤل را مشروط به آوردنِ میکال دختر شاؤل می‌کند که او را از پدرش خواستگاری کرده و سرِ دویست کس از فلسطینیان را کابین او قرار داده بود، میکالِ دختر طالوت از آن همسرش که نام او «فلطیئیل بن لایش» بود که دلِ داوود از شرارِ فراقِ او خونین شده بود، آنگاه به دنبالِ او ــ گریه‌کنانْ ــ تا «بحوریم» روانه شد و جز به تهدید و از ترس «ابنیر» بازنگشت.[3] آنگاه «بتشبع»، همسر یکی از فرماندهانش را به نام «اوریاحتی» از همسرش می‌ستاند و او را به شمار بسیار زنانش می‌افزاید و با او در دورهٔ پاکی از قاعدگی همخواب می‌شود، و آنگاه که آن زن حرکت جنین را در شکم خویش احساس می‌کند، داوود کسی را می‌فرستد و اوریا را از میدان جنگ به خانه فرامی‌خواند تا اگر نمود و نشانِ حاملگی آشکار شود، مردم بپندارند که از همسر خویش آبستن شده است، اما وقتی اوریا نمی‌پذیرد، در زمانی که برادرانش در میدان جنگ به پیکار مشغولند، در بسترِ گرم همسرش جای گیرد و پای می‌فشارد که با دیگران در آستانهٔ خانهٔ پادشاهِ بخوابد و هرگز با همسرش همبستر نشود تا مگر خداوند به کارها آن‌طور که می‌خواهد سرانجام دهد، آنگاه داوود تصمیم می‌گیرد که با فرمان صریح و آشکاری او را به صف اول نبرد بفرستد؛ با این بیان که «او را در آنجا که شرار جنگ بس زبانه می‌کشد، بگذارید و خود از پشتِ سر او بازگردید تا بجنگد و کشته شود»، وقتی کار بر مرادِ او قرار می‌گرفت، زن را به خانهٔ خویش در می‌آورد، سپس داوود بعد از این عمل، شکنجه شدن ناثان را به خاطر کار زشتش می‌پذیرد، اما در عین حال خود او آن زن را در حریم خویش نگاه می‌دارد.[4]

---

۱. صموئیل اول، ۱۸: ۲۵ ـ ۲۸. ۲. دوم پادشاهان، ۲: ۹.

۳. صموئیل دوّم، ۳: ۱۲ ـ ۱۶، آنگاه آن را با صموئیل اوّل، ۱۹: ۱۱ ـ ۱۷ مقایسه کن، که روایت می‌کند که میکال چگونه همسرش داوود را از توطئه‌های پدرش شاؤل رهایی بخشید، و او را از پشتِ‌بام به بیرون از خانه بُرد، تا بتواند خود را از پدرِ او و افرادش نجات دهد، چنانکه در بسترِ او «تراخیم» گذارد؛ که پیش از این به آن تصریح شد و بدیهی است که اینها نوعی از تناقضات تورات و تعارض نصوص آن با یکدیگر است.

۴. صموئیل دوم، ۱۱: ۲ ـ ۲۹، ۱۲: ۱ ـ ۱۲.

ولی او بارها از طالوت/ شاؤل در گذشت و تنها زرهش را از او بازستاند، در حالی که می‌توانست او را بکشد، چنانکه از «مفیبوشت»، نوادهٔ طالوت نیز که ادّعای تاج و تختِ عمو و پدربزرگش ر ا داشت، درگذشت و حتی در کارش به او یاری رساند.[1] همچنین فرزندش، ابشالوم را نیز پس از آنکه برادرش آمنون را کشت، بخشود. همچنین پس از آنکه مسلّحانه علیه او سر به شورش برداشت و در حضور مردم آبرویش را لکّه‌دار کرد و تا شرق اردن او را گریزاند و اگر یواب برخلاف فرمان آشکار داوود دربارهٔ نکشتنِ او، او را نمی‌کشت، قصد داشت که باز از گناهانِ او درگذرد.[2] همچنین او از شاؤل نیز که همواره می‌کوشید که او را بکشد، بارها پس از آنکه بر او دست یافت، در اوجِ امنیت و قدرت، درگذشت.[3] آنگاه ویل‌دورانت بنابر وصفِ تورات از داوود به این نتیجه می‌رسد که این وصفِ یک مردِ راستین ــ و نه خیالی ــ است که نشانه‌های گوناگون مردانگی در او به کمال رسیده، یعنی که وجود او در تمامی بقایای فرومایگی و نیز در همهٔ عناصر تشکیل دهندهٔ تمدّن پیچیده شده است.

بدیهی است که ما هرگز چنین رأی و نظری نداریم و در نگاه و نظر ما هرگز آن پیامبر توبه‌کار چنین نبوده و نیست، بلکه آن رأی توراتی است که امروزه یهودیان در دست دارند، بلکه در باور و ایمانِ ما ــ چنانکه باید ــ داوود (ع) پیش از آنکه پادشاهِ توانای یهود باشد، پیامبر و رسول بزرگوار خداوند است، بنابراین در حقّ آن بزرگوار جز به آن خرسند نتوانیم بود که پروردگارِ عالم در کتابِ گرانقدر خویش پسندیده است که پیش از این نیز به آن اشارتی رفت؛ بلکه هدف ما از ارائهٔ تصویر تورات آن است که خوانندهٔ گرامی از رأی و نظر تورات، به عنوانِ کتاب مقدّس، حتیٰ در حق پیامبران و فرمانروایان بنی‌اسرائیل نیز آگاه شود و از آن روی زندگانیِ داوود را به عنوانِ پادشاه و پیامبر مورد بررسی و پژوهش قرار می‌دهیم که غرض ما ارائهٔ یک پژوهش تاریخی دینی است. آنگاه نباید تردیدی در این داشت که دیدگاه تاریخی ــ و نه دینی ــ بر تورات، به عنوان یکی از منابعی که تاریخِ داوودِ فرمانروا ــ نه داوودِ پیامبر ــ نیز در آن آمده، تکیه می‌کند، آنگاه اگر در پاره‌ای از امور با آن همداستان هستیم، نباید از نظر دور داشت که در بسیاری از امور نیز با آن ــ به‌ویژه در امور مربوط به پیامبران و عصمتِ آنان ــ اختلاف نظر داریم، آن پیامبرانِ برگزیده و مختار از میان بندگانِ

۱. صموئیل دوم، ۱۱: ۲ ـ ۲۹، ۱۲: ۱ ـ ۱۲.
۲. صموئیل دوم، ۱۶: ۳۲، ۱۸: ۳۳.
۳. صموئیل اول، ۲۴: ۲ ـ ۲۲.

خداوند که به فرمان الٰهی رهنما و راه‌یافته برانگیخته شدند و خداوند آن را مژده‌آور و بیم‌دهنده فرستاد و از میان آفریدگان برگزید و به راستی می‌فرماید: «اَللّٰهُ أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ/ خداوند بهتر می‌داند که رسالتش را در کجا بگذارد» [انعام، ۱۲۴]. گذشته از این ما با توراتِ یهود در مباحثِ مربوط به حقایق تاریخی نیز اختلاف‌نظر داریم، چرا که نویسندگان تورات، مانندِ ما بشر و همچون تاریخ‌نگاران بوده‌اند و با همتایانِ همروزگار خویش در شرق باستان تفاوتی نداشتند و بدیهی است که تاریخی مناقشه‌ناپذیر و غیرقابل تخطئه در دست نیست.

باب دوم

سیرت سلیمان (ع)

بخش نخست

سلیمان (رسول ـ نبی)

۱. سلیمان میراثبرِ داوود

از حضرت سلیمان (ع) در بسیاری از آیات قرآن کریم به عنوان پیامبری از زمرهٔ پیامبرانِ الٰهی یاد شده است[۱] که کار و بار او نیز به کار و بار پدرش، داوود (ع) می‌ماند و او نیز همچون پدرش، داوود (ع) هم پیامبر بود و هم پادشاه، و خداوند متعال هر دوی آنها را هم به پیامبری نواخت و هم به پادشاهی، و نیکویی خداوند متعال هر دوی آنها را هم به پیامبری نوخت و هم به پادشاهی، و نیکوییِ دنیا و آخرین را برای آنان فرا ـ هم ـ آورد، چنانکه می‌فرماید: «وَ وَرِثَ سُلَیْمٰانُ دٰاوُدَ/ سلیمان میراثبرِ داوود شد» [سورهٔ نمل، ۱۶]. ابن کثیر می‌گوید: یعنی در فرمانروایی و نبوّت میراثبرِ او شد، چرا که از پیامبران مالی به ارث نمی‌رسد، چنانکه رسول خدا (ص) نیز در حدیثی به این موضوع تصریح کرده و فرموده است: «وَ نَحْنُ مُعٰاشِرِ الْأَنبِیٰاءَ لأنورِثَ مٰاتَرَکْنٰاهُ فَهُوَ صَدَقه/ ما گروه پیامبران چیزی را به ارث نمی‌گذاریم و هر آنچه که از ما برجای ماند صدقه خواهد بود».[۲] نسفی گفته است: سلیمان فرمانروایی و نبوّت را از میان پسران دارد که دوازده‌کس بودند، به تنهایی به ارث برد، مفسّران گفته‌اند مراد از به ارث بردن

۱. بقهر، ۱۰۲؛ نساء، ۱۶۳؛ انعام، ۸۴؛ انبیاء، ۷۸ ـ ۸۲؛ نمل، ۱۵ ـ ۴۴؛ سبأ، ۱۲ ـ ۱۴؛ ص، ۳۰ ـ ۴۰.
۲. تفسیر ابن کثیر، ۵۷۳/۳؛ صحیح بخاری، ۱۸۵/۵؛ صحیح مسلم، ۱۰۳/۵؛ مسند احمد، ۴/۱.

نبوّت آن است که خداوند متعال او را نیز مانند پدرش به نبوت برگزید، چنانکه گویی آن را از او به ارث برده است، اما در واقع نبوت ارث بردنی نیست و پیش از این نیز به این حقیقت اشارتی رفت که نبوت موروثی نمی‌باشد[1] و فرزند پیامبر به‌طور موروثی نمی‌تواند در نبوت جانشین پدر شود و حق آن است که رسیدن به مقام پیامبری تنها به فضل الٰهی و گزینش ربّانی است.[2] صاحب تفسیر فی ظلال القرآن در این باره می‌گوید: به داوود (ع) در کنار فرمانروایی، نبوت و علم نیز داده شده بود اما از فرمانروایی به عنوان نعمتی از نعمت‌های الٰهی بر او و سلیمان چنان یاد نمی‌شود که از علم، زیرا فرمانروایی بسی بی‌ارزش‌تر از آن است که در این مجال از آن یاد شود، آنگاه مفهوم وراثت نیز وراثتِ علم است، چرا که علم چنان ارزش والایی دارد که می‌سزد در چنین مجالی از آن یاد شود.[3]

طبری در این باره می‌گوید: سلیمان در آن دانشی که خداوند متعال به داوود داده بود، از زمان زنده بودنش بهره‌مند شد و فرمانروایی داوود نیز از میان خویشانش تنها بهرهٔ ویژهٔ سلیمان شد و از میان فرزندانِ پدر فقط او به پادشاهی دست یافت.[4]

فخرالدین رازی در تفسیر کبیر می‌گوید: مفسران دربارهٔ آن آیه که می‌فرماید: «وَ وَرِثَ سُلَيْمانُ دٰاوُدَ. اختلاف نظر دارند، حسن بصری گفته است: مال را از او به ارث برده است. چرا که نبوت بخشوده‌ای ویژه به هرکس است و ارث‌بردنی نیست. دیگران گفته‌اند: مراد از آن نبوت است، برخی دیگر را نیز نظر بر آن است که مراد فرمانروایی و سیاست است. اگر حسن اندکی درنگ می‌کرد خود به این نتیجه می‌رسید که مال نیز اگر فرزند آن را به ارث برد عطیه‌ای ویژه از جانب خداوند است و بنابر همین است که فرزند در صورتی که مؤمن باشد از پدر مؤمن آن را به ارث می‌برد و اگر کافر یا قاتلِ پدر باشد، دیگر ارثی از پدر به او نمی‌رسد، چنانکه خداوند متعال مرگ را با شرایط خاصی از اسباب ارث قرار داده است. اما نبوت چنین نیست، چرا که مرگ هرگز سبب نبوت الهی نیست و از این حیث ارث و نبوت با همدیگر متفاوت هستند. اما این سخن هیچ منافاتی با آن ندارد که سلیمان (ع) را چنان وصف کنیم که به هنگام رسیدن به نبوت، پس از مرگ داوود (ع) آن را از او به ارث بُرد، همچون فرزندی که مال پدر را چون به آن پردازد، پس از مرگ او به ارث می‌برد. شاید مثالی در روشنگریِ این سخن مؤثر

۱. تفسیر نسفی، ۳/۲۰۴.

۲. محمدعلی صابونی، النبوّة و الأنبياء، ۱۰؛ محمد بیومی مهران، النبوة و الانبیاء عند بنی‌اسرائیل، ۷۱ ـ ۷۷.

۳. فی ظلال القرآن، ۲۶۳۴/۵.

۴. تفسیر طبری، ۱۴۱/۱۹.

باشد، چنانکه اگر خداوند متعال با تفصیل بیشتری می‌فرمود و سلیمان مالِ داوود را به ارث برد، آنگاه آن فرموده قضایی نداشت که می‌گوید: «وَ قٰالَ یٰا أَیُّهَا النّٰاسُ عُلِّمْنٰا مَنْطِقَ الطَّیْرِ». اما اگر بگوییم مقام و جایگاه نبوت و پادشاهی را به ارث برد، این نیکوتر است چرا که آموزاندنِ زبان پرندگان نیز از زمرهٔ میراثِ اوست و نیز آنکه می‌فرماید: «وَ أُوتِینٰا مِنْ کُلِّ شَیْءٍ/ و از هر چیزی به ما داده‌اند». چرا که برخلافِ وارثِ مال، تنها میراثبر فرمانروایی است که همهٔ اینها در میراثِ او می‌گنجد. چنانکه آن فرمودهٔ الهی: «إِنَّ هٰذٰا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِینُ/ بی‌گمان این فضلی آشکار است».

نیز تنها زیبندهٔ وارثِ مُلک است نه مال که ممکن است برای هر کامل و ناقصی حاصل آید و دربارهٔ لشکریانی هم که خداوند پس آن در حق سلیمان از آنها یاد می‌کند، جز این نمی‌توان اندیشید. بنابراین نظر آنان که گمان می‌برند که سلیمان از داوود جز مال چیزی را به ارث نبرد، باطل می‌شود، اما اگر بگویند که او مال و فرمانروایی را با هم از او به ارث بُرد و استدلال‌های پیشین در این صورت منافاتی با آن ندارد، در پاسخ باید گفت: پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «نحن معاشر الأنبیا لانورثُ ماتَرَکْناهُ صَدَقَه».[1]

قتاده دربارهٔ آیهٔ «وَوَرِثَ سُلَیْمٰانُ دٰاوُدَ» می‌گوید که نبوت و فرمانروایی و علم را از او به ارث برد و هر سه مورد پیش‌گفته در حق داوود (ع) در سورهٔ بقره مذکور است. چنانکه می‌فرماید: «و آتاهُ اللّٰهُ الْمُلْکَ وَ الْحِکْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمّٰا یَشٰاءُ/ و به او فرمانروایی و حکمت ارزانی دشت و از آنچه می‌خواست به او آموزاند» [بقره، ۲۵۱]. و در سورهٔ نمل نیز که خداوند متعال می‌فرماید: «وَ لَقَد آتَیْنٰا دٰاوُدَ وَ سُلَیْمٰانَ عِلْماً/ و به راستی به داوود و سلیمان علم دادیم» [نمل، ۱۵] این نیز مشمولِ آن می‌شود که خداوند متعال این دو پیامبر بزرگوار را به چنان بخشش و فضل گرانقدری نواخت و همچنین شرفِ نبوت و رسالت و هر آن دانش دنیوی و اخروی را شامل می‌شود که خداوند متعال راهِ رسیدن به آنها را بر آنان گشود و توانستند به آسانی به آنها دست یابند[2]. یا چنانکه طبری می‌گوید علم به زبانِ پرندگان و جنبندگان و دیگر مواردی است که خداوند آگاهی از آن را ویژهٔ آنان گرداند.[3]

«وَ قٰالاَ الحَمدُ لِلّٰهِ الَّذِي فَضَّلَنٰا عَلیٰ کَثِیرٍ مِنْ عِبٰادِهِ الْمُؤْمِنِینَ/ و گفتند سپاس آن خدای را که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمنش برتری داد». نسفی می‌گوید: آن بسیاری که خداوند داوود و

۱. تفسیر فخر رازی، ۱۸۶/۲۴.
۲. عوید مطرفی، پیشین، ۶۴؛ تفسیر طبری، ۱۴۰/۱۹.
۳. عوید مطرفی، پیشین، ۶۴؛ تفسیر طبری، ۱۴۰/۱۹.

سلیمان را بر آنان برتری داد، آنانند که دانشی به آنان داده نشده و یا اینکه دستِ کم چنان دانشی به آنان ارزانی داشته نشده است، بنابراین، از آیه چنین برمی‌آید که آن دو بر بسیاری از کسان برتری دارند و بسیاری از کسان نیز بر آن دو برتری دارند. بنابراین، آیه دلیل بر برتریِ علم و عالمان بوده و نیز دلالت بر این دارد که نعمت علم از گرانقدرترین نعمت‌هاست و چون به کسی علم دهند، در واقع نیکویی بسیار به او داده‌اند و او را بر بسیاری از بندگان برتر داشته‌اند و پیامبر اکرم (ص) از آن روی دانشوران را میراثبران پیامبران دانسته که آنان در شرف و جایگاه به ایشان نزدیک‌تر و کار و مسؤولیتشان همان است که پیامبران بهرِ آن برانگیخته شده‌اند، بنابراین آنان باید برای خاطر چنین نعمت برتری که یافته‌اند، همواره خداوند را سپاس گزارند و نیز باید همواره به این حقیقت باور داشته باشند که اگر بر بسیاری برتری یافته‌اند، بسیاری دیگر نیز از آنان برترند.[1] فخرالدین رازی می‌گوید: دربارهٔ آیهٔ «الحَمدُ لِلّٰهِ الَّذي فَضَّلَنا عَلٰى كَثيرٍ مِنْ عِبادِهِ الْمُؤمِنينُ» از چند جهت باید سخن گفت: نخست آنکه آن بسیاری که داوود و سلیمان بر آنان برتری یافته‌اند، کسانی هستند که چنان دانشی به آنان ارزانی داشته نشده است. بنابراین، بی‌تردید از بسیاری برترند و بسیاری نیز از آنان برترند. دیگر آنکه آیه بر علوّ مرتبت دانش دلالت می‌کند، چرا که علاوه بر دانش، خداوند متعال چیزهای دیگری از قبیل فرمانروایی را نیز به داوود و سلیمان داده بود، اما شُکر و سپاسِ آنان هرگز به مرتبت شکر و سپاسی نبود که بر دانش مقرر شد. سه دیگر آنکه آنان خود خویشتن را از دیگران برتر ندانستند و برتری را به خدا نسبت دادند که این خود دلیل بر حُسنِ فروتنیِ آنان است. چهارم آنکه از ظاهرِ آیات چنین برمی‌آید که آن برتری (فضیلت) جز آن دانش نبوده است، آنگاه علم به [وجودِ] خداوند و صفات او از هر دانشی برتر است. بنابراین، آن شکر جز برای چنین دانشی نبوده است، سپس نباید از نظر دور داشت که چنین دانشی برای تمامی بندگانِ مؤمن حاصل می‌آید، پس چگونه می‌توان آن را مایهٔ برتری آنان بر مؤمنان دانست، پس در این صورت فضیلت آن است که علم به [وجود] و صفات خداوند چنان نمود یابد که شخص در آن چنان غرقه شود که هیچ شبهه‌ای به خاطر نیاورد و هیچ‌گاه و هیچ‌زمانی دل از او غافل نباشد».[2]

---

۱. تفسیر نسفی، ۲۰۴/۳.

۲. تفسیر فخر رازی، ۱۸۵/۲۴ ـ ۱۸۶.

۲. از احکام سلیمان

بسیاری از مورخان و مفسران را نظر بر این است که سلیمان (ع) در کودکی و پیش از آنکه به سن بلوغ برسد، به پادشاهی رسید، از این روی برخی سن او را در آن هنگام که در فرمانروایی جانشین پدر شد، دوازده یا سیزده سال یاد کرده‌اند که گفته‌اند به رغم سن کم از فطانت و هوش و زیرکیِ سرشاری برخوردار بود، چنانکه خداوند به او از همان هنگامِ کودکی حکمت و حُسنِ تدبیر ارزانی داشته بود. قرآن کریم نیز گوشه‌ای از این نبوغ و هوشمندی را که سلیمان (ع) از آن برخوردار بود یادآور می‌شود، چنانکه از فتوایی که به پدر پیشنهاد کرد، به روشنی معلوم می‌شود، می‌فرماید: «وَ داوُدَ وَ سُلَيْمانَ إِذْ يَحْكُمانِ فِی الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِينَ. فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ وَ كُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَ عِلْماً/ و داوود و سلیمان را [به یاد آر] چون دربارهٔ کِشتی که گوسفندان مردم شبْ‌هنگام در آنجا چریده بودند، حکم کردند و ما بر حکم [کردن] آنان حاضر [و ناظر] بودیم، پس آن [شیوهٔ قضاوت درست را] به سلیمان فهماندیم و به هر یک حکمت و دانش دادیم و...» [انبیاء، ۷۸ و ۷۹] و از آنجا که خداوند متعال می‌فرماید «ففهمناها سلیمان» چنین بر می‌آید که نظر او درست‌تر بوده است. و آنجا که می‌فرماید: «و کلّا آتینا حکماً و علماً» بر این حقیقت دلالت دارد که داوود و سلیمان هر یک بهرهٔ بزرگی از حکمت و دانش برده بودند.[۱] ابوحیّان می‌گوید: از ظاهرِ آیه چنین بر می‌آید که هر یک از داوود و سلیمان بنابر برداشت و رأی خویش داوری کردند و حکم آنان بر بنیاد اجتهاد بوده است، و این سخن، نظر بیشتر علماست.[۲]

چنانکه مفسران آورده‌اند، خلاصهٔ داستان این بوده که گوسفندانِ قومی به کشتزار قومی از سرزمین دیگر درآمدند و از کشتِ آن خوردند و آن را تباه کردند. و مدعیان به نزد داوود (ع) آمدند و سلیمان نیز در آن مجلس حضور داشت و داستان را با او باز گفتند و داوود (ع) چنین حکم کرد که به جبران زیانی که به هنگامِ شب به بار آورده‌اند، گوسفندان از آنِ صاحبِ کشتزار باشند. سلیمان گفت: به بهتر از این می‌توان حکم کرد [که به حال هر دو مفیدتر باشد]: گوسفندان را به برزگر بدهند تا از شیر و برّه و پشم او استفاده کند و کشتزار را نیز به صاحبانِ گوسفندان بدهند تا در اصلاح او بکوشند تا وضعِ پیشینِ خود را باز یابد، آنگاه مالِ هر یک به

۱. محمدعلی صابونی، پیشین، ۲۸۳.
۲. بحر المحیط، ۶/۳۳۰؛ تفسیر نسفی، ۳/۸۵؛ تفسیر ابی السعود، ۶/۷۸ ـ ۸۰.

او مسترد شود که سرانجام صاحبانِ گوسفند، گوسفندِ خویش را و برزگران کِشت خـویش را خواهند داشت.

داوود گفت: داوری تو از داوری من بسی درست‌تر است[1]، آنگاه قضاوتِ سلیمان را که در حفظ اصلِ سرمایهٔ هر یک از طرفین استوارتر بود، پذیرفت.

سید قطب می‌گوید: هر یک از حکمِ داوود و سلیمان در این باره اجتهادی بود و خداوند متعال نیز به نحوهٔ داوریِ آنان نظاره‌گر بود، بنابراین قضاوتی استوارتر را به سلیمان الهام کرد و فهمِ او از آن به صواب نزدیک‌تر بود، چرا که داوود در حکمِ خویش تنها به جـبرانِ کشتِ از میان رفته نظر داشت که البته این حکم فقط «عدالت» است، اما در حکم سلیمان افـزون بـر عدالت، به عمران و سازندگی نیز توجه شده و در واقع عدالت را انگیزهٔ عمران و سازندگی قرار داده است و این کار او به راستی عدالت زنده‌ای در هیئت سـازنده و بـا انگـیزه است. و آن، قضاوتی از جانب خداوند و الهامی است که آن را به هرکس که بخواهد ارزانی می‌دارد و در حقیقت هم به داوود و هم به سلیمان حکمت و دانش داده بود، چنانکه می‌فرماید: «وَ کلاًّ آتَیْنا حُکْماً و عِلْماً» داوود نیز در داوریِ خویش به خطا نرفت، اما قضاوت سلیمان، از آن حیث که به الهام الهی انجام پذیرفت، درست‌تر بود.

داستانی نزدیک به همین مضمون را که در قـرآن کـریم آمـده است احـمد بـن حـنبل از ابوهریره روایت کرده که گفت: پیامبر اکرم (ص) فرمود: «دو زن همراه دو پسر خویش از جایی می‌گذشتند، که گرگ آمد و یکی از فرزندانش را خورد، آنگاه [هرکس مدعی شد کـه گـرگ فرزند دیگری را خورده است] و از داوود (ع) داوری خواستند و داوود (ع) به نفع [خواهـرِ] بزرگ‌تر قضاوت کرد [و گفت: محفوظ مانده فرزند توست]، آن دو زن از حـضور او بـیرون شدند و سلیمان (ع) آنها را فراخواند و گفت: چاقو بیاورید تا او را میان هر دوی شما بـه دو نیمه تقسیم کنم، خواهر کوچک‌تر گفت: خداوند به تو مهر آورد، او فرزندِ خواهر بزرگ‌تر است،

---

۱. در تفسیر نسفی و تفسیر فخر رازی آمده که حسن بصری گفته است که این آیه از آیـات مـحکم است و قضاوت‌کنندگان باید تا روز قیامت آن را در داوری‌های خویش در نظر گیرند. اما نسفی معتقد است که آن تنها در شریفِ آن بزرگواران مقرر بود بلکه در شریعت اسلامی ــ در شب یا روز ــ صاحبِ مواشی ضامن نخواهد بود، مگر آنکه چارپایان راهنمایی داشته باشند. شافعی را نظر بر آن است که به هنگام روز مسئولیتی نخواهد داشت، چرا که صاحب حیوان در روز حیوان خود را رها می‌کند و حفظِ کِشت در روز برعهدهٔ صاحب آن است، اما اگر در شب اتفاق افتد، صاحبِ حیوان مسئول خواهد بود زیرا در شب باید حیوان خود را بپاید (تفسیر نسفی، ۸۵/۲؛ تفسیر الکبیر، ۱۹۹/۲۲).

پس او را به دو نیمه تقسیم مکن، پس سلیمان [دانست که فرزند اوست و] به نفع او حکم کرد».[1]

همچنین قصّه‌ای دیگر وارد شده که ابن عساکر در شرح حال سلیمان (ع) در تاریخ دمشق خویش به قید سند از ابن عباس روایت کرده و خلاصهٔ آن چنین است: «در زمان بنی‌اسرائیل زنی خوش‌رخساره بود که چهار کس از سرانِ قوم کوشیدند که او را از پاکدامنیِ نفس خویش بیرون برند، اما او درخواست هیچ یک از آنان را نپذیرفت، آنان در میانِ خود علیه او توطئه کردند و به نزد داوود گواهی دادند که او با سگِ خویش همخواب شده و او را به این کار عادت داده است. آنگاه داوود فرمان داد که آن زن را سنگسار کنند. شب‌هنگامِ همان روز سلیمان با چند نفر از پسر بچه‌های هم‌سن و سالِ خویش گرد هم آمدند و چهار کس از آنان در هیئت آن چهار مرد و یک نفر در هیئت آن زن نقش بازی کردند و آن چهار مرد گواهی دادند که آن زن با سگی همخواب شده است، سلیمان فرمان داد که آنان را از همدیگر جدا کنند. از اولی پرسید: سگ چه رنگی بود؟ او گفت: سیاه. فرمان داد که او را ببرند و دیگری را فراخوانند و همان پرسش را از او کرد؛ او پاسخ داد که قرمز بود. سومی گفت خاکستری و چهارمی گفت سفید بود. آنگاه فرمان داد که هر چهار نفرِ آنان را بکشند. داستان را با داوود (ع) بازگفتند، فوراً دستور داد که آن چهار کس را فراخوانند، چون بازآمدند از آنان دربارهٔ رنگ سگ پرسید و هر یک پاسخی گفتند و پاسخشان متفاوت بود. وقتی چنین دید فرمان داد که هر چهار نفرِ آنان را بکشند.[2]

۳. برخی از معجزات سلیمان

خداوند متعال به بنده و رسولِ خود، سلیمان (ع) معجزات بسیاری ارزانی داشته بود از جمله:

الف) خداوند زبانِ پرندگان و زبان دیگر جانوران را به او آموخته بود و از آنان چیزهایی را درمی‌یافت که دیگر مردم از فهمِ آن ناتوان بودند و چه بسا خود با آنان سخن می‌گفت چنانکه با هُدهُد و مورچگان و ... سخن می‌گفت. ابن عساکر روایت کرده است که روزی گذرِ سلیمان به گنجشکی نر افتاد که پیرامون گنجشک ماده‌ای می‌چرخید، سلیمان به همراهانِ خود گفت: آیا می‌دانید چه می‌گوید؟ گفتند: ای پیامبر خدا، چه می‌گوید؟ گفت: او را برای خود

۱. صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن، نسایی (کتاب القضا)؛ تفسیر ابن‌کثیر، ۲۹۹/۳؛ تاریخ طبری، ۴۸۶/۱ ـ ۴۸۷.
۲. تفسیر ابن کثیر، ۲۹۹/۳.

خواستگاری می‌کند و می‌گوید: زنِ من شو به هر یک از خانه‌های دمشق که بخواهی تو را درخواهم آورد. آنگاه سلیمان (ع) گفت: [چنین نتواند کرد] زیرا خانه‌های دمشق را از سنگ ساخته‌اند و کسی نمی‌تواند در آن سکونت گزینند، اما چه باید کرد که خواستگاران همه دروغگویند».[1]

نسفی و ابی‌السعود چنین روایت کرده‌اند: حکایت شده است که گذرِ سلیمان بر بلبلی افتاد که بر درختی نشسته و سر خویش را تکان می‌داد و دُم می‌جنباند، به همراهانش گفت: آیا می‌دانید چه می‌گوید؟ گفتند: خدا و پیامبرش داناترند. گفت: می‌گوید تا یک نیمهٔ خرمایی را بخوری، بدان که دنیا بر باد است. و فاخته بانگ برآورد و خبر داد که او می‌گوید: ای کاش آفریدگان را نیافریده بودند، آنگاه طاووس فریاد زد و گفت، می‌گوید: هر آنچه کنی، همان بینی (هر کس آن درود عاقبتِ کار که کِشت) و هدهد بانگ برآورد و گفت: می‌گوید ای گناهکاران! از خداوند آمرزش بخواهید. و شاهین فریاد برآورد و گفت می‌گوید: «پروردگارِ بلند مرتبه‌ام پاک و منزه است و گفت: باز شکاری می‌گوید: همه چیز جز خداوند نابود خواهد شد. و خروس می‌گوید: ای بی‌خبران خدا را یاد کنید و عقاب می‌گوید: ای فرزند آدم، هرگونه خواهی بزی و بدان که فرجامِ کارِ تو مرگ و کیفر خواهد بود و وزغ می‌گوید: پروردگارِ قدوسِ من پاک و منزّه است.»[2]

خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «وَ وَرِثَ سُلَيْمانُ داوُدَ وَ قالَ يا اَيُّهَا النّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَ آوتينا مِنْ كُلِّ شَيءٍ، إنَّ هٰذا لَهُوَ الفَضْلُ المُبينُ/ و سلیمان میراثبرِ داوود شد و گفت: ای مردم، به ما زبان مرغان آموخته‌اند و از همهٔ نعمتها به ما ارزانی داشته‌اند. بی گمان این فضل پیدا [ی خداوند بر ما] است» [نمل، ۱۶]. سلیمان (ع) این موضوع را آشکارا بر زبان می‌آورد تا از نعمت الٰهی و از بخشش او بر خویشتن سخن بگوید و هرگز از این امر احساس غرور و مباهات نمی‌کند، چرا که غیر از خداوند هیچ بشری نمی‌تواند زبان مرغان را به دیگران بیاموزد و همچنین هیچ کس غیر از خداوند نمی‌تواند با این فراگیری همه چیز را به کسی بدهد، در میان مردم چنین معروف است که پرندگان و جانوران و حشرات هر یک افزاری در اختیار دارند که از آن طریق می‌توانند مقاصد را به یکدیگر بفهمانند که از آن به زبان و منطقِ آنان

۱. ابن کثیر، البداية و النهاية، ۱۸/۲ ـ ۱۹.
۲. تفسیر ابی سعود، ۲۷۵/۶ ـ ۲۷۷؛ تفسیر نسفی، ۲۰۵/۳.

تعبیر می‌شود، خداوند متعال آفریدگار تمامی این عوالم می‌گوید: «وَ مٰا مِنْ دٰابَّةٍ فِی الْاَرْضِ وَ لٰا طائِرٍ یَّطیرُ بِجَنٰاحَیْهِ إلاّ أُمَمٌ أَمْثٰالُکُمْ/ و نیست هیچ جنبنده‌ای در زمین و نه پرنده‌ای که با دو بال خویش می‌پرد، مگر آنکه امّت هایی چون شما هستند» [انعام، ۳۸]. زمانی می‌توان از آنها به «امت» تعبیر کرد که روابطی معین برای زندگی داشته باشند و نیز برای تفاهم در میان خویش دارای افزاری باشند و چنین روابط و افزاری در بسیاری از پرندگان، جانوران و حشرات دیده می‌شود. آنگاه دانشمندانی که دربارهٔ هر یک از انواعِ آنها پژوهش می‌کنند، همواره می‌کوشند تا مگر دربارهٔ جنبه‌ای از آن زبانها وافزار تفاهم ــ حتیٰ به حدس و گمان ــ آگاهی‌هایی به دست آورند، حتیٰ اگر نتوانستند در این باره به جزم و یقینی برسند، امّا آن فضلی که خداوند متعال بر سلیمان (ع) ارزانی داشت، مرتبتی ویژهٔ او و به طریق خارق‌العاده است که در میان بشر معمول نیست، نه آنکه حاصل تلاش و پژوهش او بوده و یا اینکه کوشیده باشدافزار تفاهم پرندگان و دیگر جانوران را از روی حدس و گمان دریابد، چنانکه امروزه دانشمندان از این طریق می‌خواهند به برخی از این امور دست یابند[1].

خداوند متعال می‌فرماید: «حَتّٰی اِذٰا اَتَوْا عَلٰی وٰادِ النَّمْلِ قٰالَتْ نَمْلَةٌ یٰا اَیُّهَا النَّمْلُ ادْخُلوا مَسٰاکِنَکُمْ لٰایَحْطِمَنَّکم سُلَیْمٰانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لٰا یَشْعُرُونَ. فَتَبَسَّمَ ضٰاحِکاً مِّنْ قَوْلِهٰا/ تا هنگامی که به میدان موران رسیدند، موری گفت: ای مورچگان، به خانه‌های خود در آیید تا سلیمان و لشکریانش نادانسته شما را در هم نشکنند پس [سلیمان] خندان از گفتهٔ آن مورچه تبسّمی کرد» [نمل، ۱۸ ـ ۱۹].

آنکه سلیمان (ع) سخنِ مورچگان را در می‌یافت، اعجازی بود که خداوند متعال ویژهٔ او مقرّر داشته بود، تا مگر به مردم بنمایاند که خداوند به چه درجه از شرفِ نبوت و رسالت او را بزرگ داشته است[2]. به گفتهٔ سیّد قطب ما در اینجا نه یکی بلکه دو نوع رخدادِ خارق‌العاده می‌بینیم، یکی آنکه سلیمان هشداری را که آن مور به دیگر مورچگان داد، دانست و درک کرد، و اتّفاق خارق‌العادهٔ دیگر ادراک مورچه است؛ که دانست آنان سلیمان و لشکریانِ اویند. از یک سو خداوند سلیمان را که انسان و پیامبر بود، از آنچه که مورچگان با همدیگر می‌گفتند، آگاه کرد و از سوی دیگر مور را از فرارسیدنِ او! امّا نباید از نظر دور داشت که امرِ سلیمان بس سترگ‌تر از سخن مورچه بود، چرا که مورچگان می‌توانستند ببینند که لشکر انبوهی در راه

۱. فی ظلال القرآن، ۲۶۳۷/۵.
۲. عوید مطرفی، پیشین، ۶۸.

است و اگر در رسند آنان را لگدمال خواهند کرد و به حکم نیروی محافظِ حیات که خداوند در آنان به ودیعت نهاده می‌بایست از خطر می‌گریختند. امّا اینکه موری بداند که آنان سلیمان و لشکریان اویند، امری است ویژه و برخلافِ معمول. که در واقع باید آن را از مصادیق خوارق عادت شمرد.

ب) دیگر معجزهٔ سلیمان (ع) آن بود که آدمیان و جنّیان و پرندگان لشکریانِ او را تشکیل می‌دادند که به کارهای آنان نظم و به امور آنان ترتیب داده بود. چنانکه اگر بیرون می‌رفت، همگی همراهِ او در دسته‌ای فراگیر بیرون می‌آمدند و سپاهیان و خدمتگزارانش از هر سو پیرامون او را فراگرفته بودند و آدمیان و جنّیان در رکاب او رهسپار می‌شدند و پرندگان بر بالای سرِ او پر می‌گشودند و سایه می‌گستردند تا سوزش خورشید او را نیازارد.[1] خداوند متعال در این معنی می‌گوید: «وَ حُشِرَ لِسُلَيْمانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ وَ الطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ/ و برای سلیمان، لشکریانش از جنّ و انس و مرغان گرد آورده شدند، آنگاه آنان باز داشته شدند [تا دیگران به آنان بپیوندند]» [نمل، ۱۷]. و در اینجا شایان اشاره است که خداوند متعال چنانکه تنها گروهی از انسان‌ها را فرمانپذیرِ سلیمان قرار داده بود، از جنّ و پرندگان نیز تنها گروهی را برای او رام گردانیده بود و تمامی جنّ و انسِ مستقّر و موجود در زمین جزوِ لشکریان او نبودند، زیرا گسترهٔ فرمانروایی او از سرزمینی که امروزه به فلسطین و لبنان و سوریه و عراق تا کنارهٔ فرات معروف است تجاوز نمی‌کرد. همچنین تمامی جنّیان و پرندگان نیز رام او نبودند و تنها بخشی مساوی از هر دسته‌ای از او فرمان می‌بردند؛ دربارهٔ جنّیان می‌توان به ابلیس و زادورودِ او که از جن بودند استدلال کرد که قطعاً از سلیمان فرمان نمی‌بردند، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «اِنَّ اِبلیسَ کانَ مِنَ الْجِنّ/ بی‌تردید ابلیس از جنیان بود» همچنین آن آیات که می‌فرماید: «اَلّذي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النّاس مِنَ الْجِنَّةِ وَ النّاس/ کسی که در دل‌های مردم وسوسه می‌کند، از جنّیان [باشد] یا از مردمان» [ناس، ۵ ـ ۶] بنابراین، اینان در عهد سلیمان نیز در فریفتن و شرّ و وسوسهٔ بشر می‌کوشیدند و کسانی که چنین عمل می‌کردند نمی‌توانستند مسخر و فرمانپذیر او باشند. سلیمان (ع) پیامبر خدا بود و مردم را به هدایت فرا می‌خواند [و آنان در فریفتن و گمراهیِ مردم می‌کوشیدند]، بنابراین، می‌توان فهمید که تنها، گروهی از جنّیان از او فرمان می‌بردند. دربارهٔ پرندگان نیز می‌توان به آن

۱. صابونی، پیشین، ۲۸۸.

استناد کرد که چون سلیمان (ع) پرنده‌ای را همچون هدهد نمی‌یافت، می‌دانست که او غایب است و اگر تمامی پرندگان برای او رام بودند و همگی از جمله تمامی هدهدهای عالم در جمع او حضور داشتند، هرگز نمی‌توانست غیبت یک هدهد را از میان میلیون‌ها هدهد و میلیاردها پرنده معلوم بدارد، و چون گفت: مرا چه شده است که هدهد را نمی‌بینم معلوم است که هدهدِ ویژهٔ خود را منظور داشته است، یعنی همان هدهدی که از جمع هدهدهای عالم برای سلیمان رام شده بود و یا اینکه از میانِ گروه معدود و معیّنی که به این کار گمارده شده بودند، نوبت او بود که در خدمت سلیمان باشد و نیز چنین بر می‌آید که به آن هدهد نیروی ادراک ویژه بخشیده بودند و از وصف عام پرندگان برخوردار نبود، و البته این وصف تنها به آن دسته از هدهدها داده شده بود که برای سلیمان رام بودند و تمامی هدهدها و پرندگان از آن برخوردار نبودند، چنانکه نوع ادراکی که از آیات برای آن هدهد معلوم می‌شود در سطح افراد خردمند و پاک و پرهیزگار است.[1]

ج) تسخیر باد: خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «وَ لِسُلَيْمانَ الرِّيحَ غُدُوُّها شَهْرٌ وَ رَواحُها شَهْرٌ/ و باد را برای سلیمان [مسخّر کردیم] که سیر بامدادی‌اش یک ماه و بازگشت شبانگاهی‌اش یک ماه بود» [سبأ، ۱۲]؛ همچنین می‌فرماید: «فَسَخَّرْنا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخاءً حَيْثُ أَصابَ/ پس باد را برای او مسخّر کردیم که به آسانی به فرمان او هر جا که می‌خواست سیر می‌کرد» [ص، ۳۶]؛ باز می‌فرماید: «وَ لِسُلَيْمانَ الرِّيحَ عاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بارَكْنا فِيها وَ كُنّا بِكُلِّ شَيْءٍ عالِمِينَ/ و برای سلیمان بادِ تندرو را [رام کردیم] که به فرمانِ او به سوی سرزمین روان می‌شد که در آن برکت نهاده‌ایم و همه چیز را می‌دانستیم» [انبیاء، ۸۱]. بنابراین یکی دیگر از معجزات سلیمان (ع) تسخیر باد بود، بادی تندرو و قوی که او و لشکریانش را با هر آن یاری که به همراه داشتند برمی‌داشت و هرکار دیگری که خداوند آن را به همان قصد برای او رام گردانیده بود، برایش انجام می‌داد و به فرمانِ او در زمین به برکت الٰهی سیر می‌کرد، نمودگاری (معجزه‌ای) قوی، که خداوند او را بدان گرامی داشت و برای اظهار نبوّت و تأیید رسالتش چنان معجزه‌ای گرانقدر را به دستِ او جاری کرد[2]. فخر رازی در این باره می‌گوید: «بادی ویژه برای سلیمان مسخّر شده بود نه این بادهای معمولی! بلکه چنان بادی، به هنگام نیاز منافعِ فراگیری را برای او داشت و او را به این حقیقت رهنمون می‌شد که

۱. فی ظلال القرآن، ۲۶۳۵/۵ ـ ۲۶۳۶.
۲. عوید مطرفی، پیشین، ۷۷ ـ ۷۸.

جز یکتاپرستی (توحید) بر زبان نیاورد که هیچ بادی چنین نبوده و نیست».[1]

سید قطب، طیّب الله ثراه، در این باره می‌گوید: دربارهٔ تسخیرِ باد برای سلیمان روایات بسیاری وارد شده است، چنانکه سایهٔ اسرائیلیات به روشنی بر این روایات گسترده است. اگرچه کتاب‌های اصلیِ یهود در آن باره چیزی نمی‌گوید، به نظر می‌رسد با پرداختن به آن روایات خود را به دشواری افکندن روا نباشد و کناره گرفتن از آن و بسنده کردن به نصّ قرآنی بهتر و به صواب نزدیک‌تر باشد، آن هم با توقف در ظاهر آیات و از آن نگذشتن! از ظاهر آیات چنین برمی‌آید که خداوند متعال باد را برای سلیمان (ع) رام کرد که رویکرد بامدادی‌اش به سرزمینی (سرزمین مقدس: سورهٔ انبیاء، ۸۱) بنابر مصلحتِ مترتّب بر آن، یک ماه؛ و بازگشت شبانگاهی‌اش (یعنی پژواک روی نهادن او در شبْهنگام) بنابر مصالحِ مترتّب بر آن، یک ماه بود که سلیمان (ع) آن را در می‌یافت و به فرمان الٰهی محقَّق می‌کرد. اگر بخواهیم آیات را در نظر بگیریم و وارد گسترهٔ اسطوره‌های نامرتّب و غیرتحقیقی نشویم، در این باره بیش از این نمی‌توان سخن گفت.[2]

ه) چهارمین معجزه سلیمان (ع) آن بود که خداوند متعال طایفه‌ای از جنّیان و گروهی از شیاطین گردنکش را برای او رام کرد که کارهایی از قبیل ساختن کوشک‌های بزرگ و قصرهای بلند و دیگ‌هایی استوار و کاسه‌هایی برکه‌مانند انجام می‌دادند. چنانکه خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «... وَ مِنَ الْجِنِّ مَنْ يَّعمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ مَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ اَمْرِنٰا نُذِقْهُ مِنْ عَذٰابِ السَّعِيرِ، يَعْمَلُونَ لَهُ مٰايَشٰاءُ مِنْ مَّحٰارِيبَ وَ تَمٰاثِيلَ وَ جِفٰانٍ كَالْجَوٰابِ وَ قُدُورٍ رّٰاسِيٰاتٍ، اُعْمَلُوا آلَ داوُدَ شُكراً وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبٰادِيَ الشَّكُورُ / و از جنّ کسی را [مسخّر] کردیم که به حکم پروردگارش در نزد او کار می‌کرد. و [مقرر داشتیم] هرکس از آنان که از حکم ما منحرف شود، از [طعم تلخ] عذاب دوزخ به او خواهیم چشاند. برایش هر آنچه می‌خواست از [قبیل] قلعه‌ها و تمثال‌ها و کاسه‌هایی چون برکه‌ها و دیگ‌های استوار [در جای خود] می‌ساختند. [گفتیم]: ای آلِ داوود، در عمل سپاسگزار باشید و از بندگانم اندک [کسانی] سپاسگزارند» [سبأ، ۱۲ ـ ۱۳].

معروف‌ترین معنای محاریب، عبادتگاه‌های شناخته شده، و مراد از تمثال‌ها نقش‌ها و

۱. تفسیر طبری، ۵۵/۱۷ ـ ۵۶، ۶۸/۲۲ ـ ۶۹، ۱۶۰/۲۳؛ تفسیر نسفی، ۳۲۰/۳؛ تفسیر ابن‌کثیر، ۳۰۰/۳، ۸۴۰.
۲. فی ظلال القرآن، ۲۸۹۸/۵.

تصویرهایی از مس و چوب و ... است. امّا «جواب»، جمعِ جابیه عبارت از برکهٔ بزرگی است که آب در آن جمع می‌شود. چنانکه جنّیان برای سلیمان کاسه‌های بزرگی برای غذا خوردن می‌ساختند که به برکه‌ها می‌مانست، چنانکه گفته‌اند بر هر کاسه، هزار کس می‌توانستند بنشینند و خوراک بخورند؛ همچنین دیگ‌هایی بزرگ برای پخت و پز می‌ساختند، چنان پهن که بر زمین استوار و برجایْ می‌ماندند و چنان بزرگ بود که مردم نمی‌توانستند آن را جابه‌جا کنند و خوراک‌ها را مُشتْ مشتْ از آنجا بر می‌داشتند. اینها نمونه‌هایی از کارهایی بودند که جنیّانِ مسخر، برای سلیمان به خواستِ او و اذنِ الٰهی انجام می‌دادند که همگی اموری خارق‌العاده هستند و راهی برای تصوّر آن وجود ندارد و چرایی آن را با افزار معمول نمی‌توان معلوم داشت مگر آنکه بگوییم اموری خارق‌العاده و صنعِ الٰهی هستند و این تنها و روشن‌ترین تفسیرِ این آیات است[1]، خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «وَ مِنَ الشَّیاطِینَ مَنْ یَغُوصُونَ لَهُ وَ یَعْمَلُونَ عَمَلاً دُونَ ذٰلِکَ وَ کُنّا لَهُمْ حافِظِینْ/ و نیز از شیطان‌ها کسانی را [رام ساختیم] که برایش غوّاصی می‌کردند و [همچنین] کاری غیر از آن می‌کردند و حافظ آنها بودیم» [انبیا، ۸۲].

این کار نیز به احتمال بسیار قوی از قبیل معجزات بوده است و در نظرِ من کاملاً معجزه است، زیرا عمل انجام پذیرفته فرمان‌پذیری گروه‌هایی از شیاطین، و به کار گرفتن آنها در غوّاصی است؛ همچنین غیر از غوّاصی کارهای دیگری هم می‌کردند و خداوند متعال مراقب و حافظ آنان بود تا به‌طور ویژه و مخصوص زیر فرمانِ او باشند، از این عبارات جز این نمی‌توان فهمید که آشکارا سخن از اعجاز دارند.[2]

و) پنجمین معجزهٔ حضرت سلیمان (ع) آن بود که بر طایفه‌ای از جنّیان چیرگی داشت[3] و در کارهای دشوار هرکس از آنان را که می‌خواست به کار می‌گرفت و هرکس از آنان را که می‌خواست به بند می‌کشید تا شرّ آنان را از مردم بازدارد. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَ

۱. فی ظلال القرآن، ۲۸۹۹/۵؛ تفسیر فخررازی، ۲۴۸/۲۵.
۲. عوید مطرفی، پیشین، ۷۸.
۳. فخر رازی در تفسیر آیهٔ «فلمّا خرّ تبیّنت الجنّ أن لو کانوا یعلمون الغیب ما لبثوا فی العذاب المهین» [سبأ، ۱۴] می‌گوید، معلوم می‌شود که جنیان غیب نمی‌دانسته‌اند. زیرا اگر چنین می‌بود، هرگز به گمانِ آنکه سلیمان زنده است زیر بار آن کارهای طاقت‌فرسا نمی‌ماندند و از فرمودهٔ «مٰا لَبِثُوا فِی العَذابِ الْمَهِین» چنین بر می‌آید که مؤمنان مسخرِ او نبوده‌اند، چرا که مؤمن در زمان پیامبر هرگز در عذابِ خوارکننده نمی‌ماند (تفسیر فخر رازی، ۲۵۰/۲۵).

الشَّیاطِینَ کُلَّ بَنّاءٍ وَّ غَوّاصٍ وَّ آخَرِینَ مُقَرَّنِینَ فِي الأَصْفادِ/ و از دیوان [نیز] هر بنّا و غوّاصی [را برایش مسخّر کردیم] و دیگرانی [را هم با دست و پاهای] به هم بسته در بندها [مسخّر کردیم/ ص ۳۷ ـ ۳۸]. خداوند متعال چنین نیرو و قدرتی را جز سلیمان، به هیچ‌یک از بندگانش نداده است که غایتِ عظمت و نهایتِ فرمانروایی و قدرتِ فرمانروایانِ دنیاست که هیچ‌یک از پادشاهان ــ جز سلیمان/ پیامبر و فرستادهٔ خداوند ــ به آن دست نیافته است. بخاری و مسلم از ابوهریره از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده‌اند که فرمود: «إِنَّ عِفْرِیتاً مِنَ الْجِنّ تَفَلَّتَ عَلَی الْبارِحَةِ لِیَقْطَعَ عَلَی صَلاتِي، فَأَمْکَنَنی اللهُ مِنْه، فَأَرَدْتُ أَنْ أَرْبَطَهُ إِلیٰ سارِیَة مِنْ سَوارِی المَسْجِدْ حَتّیٰ تَنْظُرُوا إِلَیْهِ کُلُّکُمْ فَذَکَرْتُ دَعوَة أَخِي سُلَیْمان «رَبِّ اغْفِرلِي وَهب لِي مَلِکاً لایَنْبَغی لِأَحدٍ مِنْ بَعْدِي» فَرَدَدْتَهُ خاسِئاً/ دیشب عفریتی از جنّیان آب دهان انداخت تا نماز مرا قطع کند، خداوند متعال مرا بر او چیره گرداند، آنگاه خواستم که او را به یکی از ستون‌های مسجد ببندم تا شما همگی او را ببینید، ولی آن دعای برادرم سلیمان به یادم آمد که می‌گفت: «پروردگارا! مرا بیامرز و چنان فرمانروایی به من ببخش که سزاوارِ کسی پس از من نباشد» آنگاه او را خوار و ذلیلْ رها کردم».[1]

شایسته است اشارتی به این حقیقت داشته باشیم که از حدیث چنین بر می‌آید که رسول خدا (ص) از این توانایی برخوردار بود که آن عفریت را به ستون‌های مسجد ببندد. همچنین در روایت ابودرداء نیز آمده است که آن حضرت (ع) فرمود: «ثُمَّ أَرَدْتُ أَنْ آخذه، وَ اللهِ لَوْلا دَعْوَةُ أَخِینا سُلَیْمانَ لِأَصْبَحَ مُوثقاً یَلْعَبُ بِهِ صِبْیانُ أَهْلِ الْمَدِینَة/ آنگاه خواستم که او را بگیرم، سوگند به خداوند اگر دعای برادرمان سلیمان نمی‌بود، موجود دست و پا بسته‌ای می‌شد که کودکان اهل مدینه با او بازی می‌کردند».[2] در حدیث ابوسعید خدری آمده است که آن حضرت(ص) فرمود: «لَوْ رَأَیْتُمُونِي وَ إِبْلِیس فأوهیت بیدی فمازلت أخنقه حتّی وجدت برد لعابه بین أصبعی هاتین ــ الإبهام و التی تلیها ــ و لو لادعوة اخی سلیمان لأصبح مربوطاً بساریةٍ من سواری المسجد یتلاعب به صبیان المدینه/ اگر کاروبار مرا با ابلیس می‌دیدید که چنان به سختی گلوی او را می‌فشردم که همواره می‌خواستم او را خفه کنم تا اینکه سردیِ آب دهان او را میان این دو انگشتم (انگشت ابهام و آن دیگر) احساس کردم، اگر دعای برادرم

۱. صحیح بخاری، ۱۹۷/۴؛ صحیح مسلم، ۳۸۴/۱؛ (روایت دیگر او از ابودرداء)، ۷۲/۲؛ سنن نسایی، ۱۳/۳؛ مسند احمد، ۸۳/۳ (روایتی دیگر از ابوسعید خدری)؛ تفسیر ابن‌کثیر، ۵۶/۴ و ۵۷.
۲. صحیح مسلم، ۷۲/۲.

سلیمان نبود، به یکی از ستون‌های مسجد بسته می‌شد و کودکانِ مدینه با او بازی می‌کردند».[1] اما آن حضرت برای به راستی پیوستنِ دعای سلیمان (ع) چنین نکرد.[2]

ی) ششمین معجزهٔ سلیمان (ع) آن بود که خداوند متعال چشمهٔ مس را برایش روان کرد، چنانکه می‌فرماید: «وَ أَسَلْنَا لَهُ عَيْنُ الْقِطرِ / و چشمهٔ مس را برایش روان کردیم».[3]

این نیز از ویژگی‌های سلیمان است، چنانکه نرم کردن آهن از ویژگی‌های پدرش، داوود (ع) بود. بنابراین، احتمال دارد که این نیز به اعجاز بوده باشد که یا خداوند چشمه‌ای جوشان (آتشفشانی) از مسِ مذاب را از زمین برای او شکافت؛ یا اینکه خداوند متعال دانشِ ذوب کردن مس را به بنده‌اش سلیمان ارزانی داشت که در نظر ما مورد اخیر راجح است، یعنی خداوند متعال دانش ذوب کردن مس را به او آموخت تا قابلیت فروریختن در قالب و شکل‌پذیری را داشته باشد و این فضل بزرگی است که خداوند متعال او را بدان نواخت.[4] امروزه با کاوش‌های دیرینه‌شناسان معلوم شده است که شهر «عصیون جابر»، بندر و مرکز صنعتی در زمان دولت سلیمان بوده است، که در جای خود به تفصیل در این باره سخن خواهیم گفت، چنانکه هیئت آمریکایی به ریاستِ «نلسون گلوک» در «تلّ الخلیفه» به فاصلهٔ ۵۰۰ متری از کرانهٔ دریا در راههای شمالیِ خلیج عقبه و به نزدیکی بندرِ «ایلاتِ» کنونی آن را کشف کرده‌اند.[5]

در هر صورت تا به امروز کسی در هیچ جای عصر باستان به موردی بر نخورده است که به کارخانهٔ ذوب مس در «عصیون جابر» شباهت داشته باشد و چه بسا بهترین کارخانه از

۱. مسند احمد بن حنبل، ۸۳/۳. ۲. عوید مطرفی، پیشین، ۱۱۶.
۳. در این آیه «قِطر» به معنای مس و إسالهِ آن به معنای ذوب کردنِ آن است تا مانند آب شود تا بتوان آن را در قالب‌های ویژه ریخت تا صناعاتی که سلیمان می‌خواست از قبیل جنگ‌افزارها و... به دست آید، مس ویژگی‌ای دارد که از آهن استوارتر است، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «آتونی أفرغ علیه قطراً» اگر مس از آهن محکم‌تر نمی‌بود، هرگز در تقویتِ آهن از آن استفاده نمی‌شد و چنانکه برای نگاه داشتن آهن مس را بر آن فروریختند (عوید مطرفی، پیشین، ۸۱).
۴. فی ظلال القرآن، ۲۸۹۸/۵؛ عوید مطرفی، پیشین، ۸۱.
۵. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۷۹۲/۲ ـ ۷۹۴؛ نیز:

J. Hornell, *Antiquity*, 21, 1947, p. 66; N. Glueck, *The Other side of the Jorden*, New Haven, 1940, p. 50-113; W. F. Albright, The *Archaeology of palestine*, N. Y., 1963, p. 44, 127-128; Kenyon, *Archaeology in the holy land*, London, 1970, p. 257.

حیث ساخت و ساز همان باشد که در طبقهٔ (ط) یافت شده است که متروکاتی دارد که برای پنج دورهٔ اصلیِ آبادانیِ آن جایگاه آورده شده بود.[1]

چه بسا خالی از فایده نباشد که در این مقال از آیاتی از قرآن کریم سخن بگوییم که برخی از مفسران در تفسیر آن بر خویشتن و نیز مردم ستم کرده‌اند، از قبیل آن آیه که می‌فرماید: «وَ وَهَبْنا لِداوُدَ سُلَیْمانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوّابٌ، اِذْ عُرِضَ عَلَیْهِ بِالْعَشِیِّ الصّافِناتُ الجِیادُ، فَقالَ اِنّی اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَیْرِ عَنْ ذِکْرِ رَبّی حَتّٰی تَوارَتْ بِالْحِجابِ، رُدّوُها عَلَیَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَ الْاَعْناقِ/ و به داوود سلیمان را عطا کردیم، چه نیک بنده‌ای بود. او رو به سوی خدا داشت. چنین بود که شامگاهان اسبانِ تُندپا به او نمایانده شد. پس گفت: [رویگردان] از یادِ پروردگارم [این اسبان را چون] مالدوستی دوست داشتم. تا آنکه [خورشید] در [پسِ] پرده نهان شد. آن اسبان را به نزد من باز آورید، پس شروع به دست کشیدن بر ساق‌ها [ی پا] و گردن‌ها [ی آنها] کرد» [ص، ۳۰ ـ ۳۳].

دربارهٔ قصّهٔ این اسبان «الصافنات ابجیاد/ اسبانِ تندپا و گرامی» دو روایت وارد شده است، بنابر روایتِ نخست گلّه‌ای از اسبان شامگاهان به سلیمان (ع) نمایانده و خوشایندِ او واقع شدند و آن نمازش که پیش از غروب می‌گزارد، قضا شد و گفت: دیگر بار آنان را به من بنمایانید و به کیفر آنکه او را از یاد پروردگارش منصرف کرده بودند، گردن و ساق پاهای آنها را قطع کرد. اما بنابر روایت دیگر برای گرامی‌داشتِ آن اسبان، از آن روی که خیلی از اسبانی بودند که در راه خدا به کار گرفته می‌شدند، به نوازش آنها پرداخت، از دیدگاهِ سیّد قطب هیچ یک از این دو روایت مستند به دلیلی نبوده و قطعی نیستند. در تفسیر ابن کثیر و سایر تفاسیر آمده است شمارِ اسبانی که سلیمان (ع) را از یاد خداوند منصرف ساخت بیست هزار رأس بود که همگی را گردن زدند.[2]

چندین کس از سلف و نیز مفسران متعرّض این امر شده‌اند که نمایاندنِ اسبانِ تُندپای چنان سلیمان (ع) را مشغول داشت که نماز عصرش قضا شد. اما نباید از نظر دور داشت که او به‌طور قطع نمازش را به عمد ترک نکرد، بلکه این کار از روی فراموشی بوده است، چنانکه پیامبر اکرم (ص) در جنگ احزاب (روز خندق) از نماز عصر به جنگ منصرف شد و آن را پس از

۱. ویلیام آلبرایت، آثار فلسطین، قاهره، ۱۹۷۱ م، ص ۱۲۸؛ نیز: W. Keller, op-cit, p. 198-199.

۲. فی ظلال القرآن، ۳۰۲۰/۵؛ تفسیر ابن کثیر، ۵۱/۴ ـ ۵۲؛ تفسیر طبری، ۱۵۳/۲۳ ـ ۱۵۶؛ تفسیر فخر رازی، ۲۰۳/۲۶ ـ ۲۰۶؛ تفسیر نسفی، ۴۰/۴ ـ ۴۱.

نماز مغرب گزارد. این احتمال نیز وجود دارد که در دین آنان، تأخیر نماز به عذری از قبیل جنگ و پیکار روا بوده است. اما به نظر می‌رسد نخست درست‌تر باشد، چنانکه خود می‌گوید: «رُدّوُها عَلَیَ فَطَفِقَ مَسْحَاً بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنٰاقِ». حسن بصری در این باره می‌گوید: نه! سوگند به خداوند گفت: مرا از عبادت پروردگارم منصرف نکنید.

آنگاه فرمان داد تا آنها را گردن بزنند، قتاده نیز چنین نظری دارد، امّا سُدّی می‌گوید: گردن و ساق‌های آنها را با شمشیر برید و از این روی خداوند متعال بهتر از آنها را به او داد و آن بادی بود که به فرمان او به هر کجا که می‌خواست سیر می‌کرد و سیر بامدادی و بازگشتِ شبانگاهی‌اش یک ماه بود، بادی که بسی بهتر و تندپاتر از گلّهٔ اسبان بود.[1]

بنابراین روایات بر سلیمان (ع) برمی‌بندند که وی از یاد خداوند غافل شد و در عین حال به کیفرِ غفلت خویش اسبانِ تُندپایِ بی‌گناهِ آماده برای جهاد را گردن زد، بی‌آنکه دلیل و انگیزهٔ معقولی در دست داشته باشد (خودشکن، آیینه شکستن خطاست).[2] از این‌روی عالمان ژرف‌اندیش این نظر را مردود شمرده‌اند زیرا مستلزمِ کیفر دادن بدون استحقاق و نابود کردنِ نعمتِ اموال بدون در نظر گرفتن منفعت و مصلحتِ مسلمانان است، چنانکه فخر رازی می‌گوید: چنین کاری بعید به نظر می‌رسد (یعنی همان گردن زدنِ اسبان توسط سلیمان)، چرا که اوّلاً اگر مسحِ ساق و گردن به معنای بریدن می‌بود، در آیهٔ «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسُکُم وَ أرْجُلَکم» نیز «مسح» باید به معنای قطع باشد که هیچ خردمندی آن را نمی‌پذیرد؛ اما اگر بگویند سرش را با شمشیر مسح کرد و از آن گردن زدن فهمیده می‌شود، در پاسخ باید گفت: وقتی از شمشیر به هیچ‌وجه سخنی در میان نمی‌آید، قطعاً نمی‌توان از مسحِ تنها به پی‌کردن و نیز گردن زدن تعبیر کرد. دیگر آنکه قائلان به این قول انواعِ گوناگونی از کارهای نکوهیده را به سلیمان (ع) نسبت می‌دهند، چنانکه اوّلاً نماز را ترک کرد؛ ثانیاً پس از ارتکاب این گناهِ بزرگ به توبه و انباه مشغول نشد؛ سوم آنکه با این خطاب با پروردگار جهانیان سخن گفت: «ردّوها علی» که افراد بلندپایه با خدمتگزاران دون پایه چنین سخن می‌گویند؛ چهارم آنکه به دنبال آن گناهان، بی‌آنکه از اسبان خطایی سرزده باشد، آنان را گردن زد. از پیامبر اکرم (ص) روایت است که آن حضرت از سربریدن حیوانات جز در مقام استفاده برای خوردن نمی‌کرد. اینها همه گناهان کبیره‌ای هستند که به سلیمان (ع) ــ بی‌آنکه عبارات قرآن کریم بر آنها دلالت داشته باشد ــ

۱. تفسیر ابن‌کثیر، ۴/۵۱ ـ ۵۲.

۲. محمد طیّب نجار، پیشین، ۴۰.

نسبت می‌دهند.[1] در عین حال روایتی دیگر نیز در این باره وارد شده که طبری آن را از ابن عباس نقل کرده است، چنانکه قرطبی آن را از او و قتاده و حسن و زهری و ابن کیسان روایت کرده که مراد از مسحِ ساق و گردنِ اسبان در این آیهٔ کریمه دست کشیدن به طناب‌ها و زدودن غبار آنهاست. طبری در تفسیر می‌گوید با این قول که از ابن عباس نقل کردیم (مسحِ طناب و کشف غبار با دست کشیدن بر یال و بینی) به تأویل آیه نزدیک‌تر است، چرا که هیچ پیامبری از پیامبران خدا را نسزد که حیوانی را با گردن زدن کیفر دهد و اموالِ خویش را بی‌دلیل تباه کند، آن هم تنها از این حیث که او را از نمازش منصرف کرده‌اند، آنگاه گناهِ نگریستن به آنها برعهدهٔ اوست، نه اسبان.[2] همچنین فخر رازی باور دارد بهتر آن است که بگوییم «رباط الخیل / آماده‌سازی اسبان» در دینِ آنان، مانند آیینِ محمّدی (ص)، امری پسندیده و مستحب بود، که سلیمان (ع) نیز در جنگی ضروری فرمان داد که خیل اسبان را بیاورند و از فرارویش بگذرانند و یادآور شد که من آنها را برای دنیا و خواهش نفس خوش نمی‌دارم، بلکه آنها را برای کار خداوند و تقویت دین او می‌پسندم. و مراد از «عن ذکر ربّی» نیز همین است، آنگاه به آماده‌سازی و مهیا کردنِ آنها پرداخت تا اینکه آفتاب به پرده درون شد (از چشمانش ناپدید گشت)، آنگاه به مربیان اسب‌ها فرمان داد که آنها را دیگر بار باز آورند، چون باز آوردند به مسحِ ساق و گردنِ آنها پرداخت. مراد از این مسح می‌تواند یکی از امور زیر باشد:

۱) گرامیداشت و نیز آشکارا نمایاندنِ عزتِ آنها از آن روی که توانمندترین مددکاران در مبارزه با دشمن هستند؛ ۲) آنکه می‌خواست معلوم بدارد و به مردم بنمایاند که در پرداختن به امور سیاسی و فرمانروایی چنان شفّاف عمل می‌کند که بسیاری از کارها را خود انجام می‌دهد؛ ۳) آنکه او به احوال و بیماری‌ها و عیوبِ اسبان از هرکسِ دیگری آگاه‌تر بود، از این روی آنها را می‌آزمود و بر ساق‌ها و گردنِ آنها دست می‌سود تا دریابد که آیا بیمار هستند یا خیر؟ الفاظ و عباراتِ قرآن کریم نیز با این تفسیر پیش گفته تطابق و همخوانی دارد و در عین

---

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۶/۲۰۵ ـ ۲۰۶.

۲. تفسیر طبری، ۲۳/۱۵۶؛ آنگاه این مطلب را با سخن ابن کثیر (تفسیر، ۴/۵۲) بسنجید که می‌گوید: این قول را که ابن جریر طبری ترجیح داده، تردیدپذیر است، زیرا چه بسا در شرع آنان چنین کاری مجاز بوده باشد به‌ویژه مایهٔ خشم خداوند به دلیل مشغول شدن به تماشای آنها و ترک نماز شده باشد. از این روی، وقتی آنها را از زمرهٔ اموال خویش بیرون برد، خداوند متعال بهتر از آن به او داد که همان بادی بود که به هر کجا که می‌خواست سیر می‌کرد و...

حال ما را وادار نمی‌کند که چیزی از منکرات و محذوراتِ پیشین را نیز به آن حضرت نسبت دهیم.[1]

افزون بر این، نباید از نظر دور داشت که «حبّ الخیل/ دوست داشتن اسبان» از سنت‌های پیامبران و رسولان، صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین، است، نسایی و ابوداوود و احمد از ابی وهبِ جُشَمی از رسول خدا (ص) روایت کرده‌اند که فرمود: «اِرتَبِطُوا الْخَیْل وَ امْسَحُوا بِنَواصیِها وَ أکفالِها/ اسبان را باز بندید و بر پیشانی‌ها و کفل‌های آنها دست بسایید».[2] همچنین طحاوی در مشکل الآثار با ذکر سند از جابر بن عبدالله روایت می‌کند که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: «اَلْخیلُ مَعْقُود فِي نَواصیها الْخَیْرُ إلی یَوْمُ الْقیامَةِ وَ اَهْلُها مَعانونَ عَلَیْها، وَ امْسَحُوا نَواصیها وَ ادعُوا لَها بَالبَرِکَة/ بر موی پیشانیِ اسبان تا روز قیامت خیر را بسته‌اند و دارندگان اسب یاری می‌یابند. موی پیشانیِ اسبان را مسح کنید و برای آن از خداوند برکت بخواهید».[3] همچنین بخاری و مسلم و اصحاب سنن و مالک و احمد از رسول خدا (ص) روایت کرده‌اند که فرمود: «الخیل معقودٌ فی نواصیها الخیر إلی یوم القیامه/ به موی پیشانی اسبان تا روز قیامت خیر بسته شده است».[4] چنانکه نگهداری و پرورش اسبان در قرآن کریم امری پسندیده است در تورات نیز این امر نکو داشته شده و در آن آمده است که سلیمان (ع) به اسبان مهربان بود[5] و او می‌گفت: «اگر پیروزی از جانب خداوند مقرّر شده باشد، اسب برای روز جنگ عُدّه‌ای کامل است،[6] همچنین کاوش‌های دیرینه‌شناسی ثابت کرده که سلیمان (ع) طویله‌های متعدّدی را در جایْ جایِ کشور خویش برای اسبان ساخته بود و گروه‌های دیرینه‌شناس امریکایی در شهر کهن «مجدد» بر این طویله‌ها نور تابانیده‌اند، و چنانکه در جای خود به تفصیل به این امر خواهیم پرداخت، کاوشگران به بقایایی از اسطبل‌های اسبان دست یافته‌اند. طویله‌هایی که همواره پیرامون محوطه‌ای دایره‌ای ساخته می‌شد که کف آن با ملاطی از آهک مفروش بود، و در میانهٔ هر اسطبل راهروی قرار دارد که پهنای آن ده گام است و آن را با سنگهایی سخت و

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۶/۲۰۶.
۲. سنن نسایی، ۶/۲۱۸؛ سنن ابی داوود، ۳/۲۴؛ مسند احمد، ۶/۲۸۲.
۳. مشکل الآثار، ۱/۱۳۲.
۴. صحیح بخاری، ۴/۳۴؛ صحیح مسلم، ۳/۴۹۳؛ سنن دارمی، ۲/۲۱۲؛ سنن ابن ماجه، ۲/۴۷؛ سنن ابی‌داود، ۳/۲۲؛ سنن ترمذی، ۴/۲۰۲؛ سنن نسایی، ۶/۲۱۵؛ الموطأ مالک، ۲۷۹؛ مسند احمد، ۶/۲۸۲.
۵. اوّل پادشاهان، ۱۰: ۲۶ ـ ۲۹؛ اخبار ایام دوّم، ۱:۱۴ ـ ۱۷.
۶. سِفر امثال سلیمان، ۲۱/۳۱.

زبر فرش کرده‌اند تا مانع لیز خوردن اسبان شود و در هر سوی، فرا سویِ برآمدگی‌های سنگ‌ها جایی برای بستن اسبان گذارده‌اند که پهنای هر یک از آنها ده گام است، که بسیار از این اسطبل‌ها با آخورهای اسبان هنوز هم محفوظ است و بخش‌هایی از آبخوری‌های آنها نیز معلوم است. چنانکه ارزشمندیِ این اسطبل‌ها و عنایت بسیاری که به ساخت و ساز و نگهداری از آنها داشته‌اند، دلیلی است بر آنکه آنان در آن روزگار اسب‌ها را بسیار خوش می‌داشتند. چنانکه وقتی کارِ اکتشاف آن بناها به‌طور کامل پایان یافت، برخی از کاوشگران چنین تخمین زدند که در هر اسطبل، ۴۵۰ اسب می‌بستند و هر طویله‌ای ۱۵۰ آبخور داشت.[1] در عین حال اسطبلهایی همانند اینها در «بیت‌شان»، «حاصور»، «تعنک» و «قدس»[2] نیز کشف شده است.

همچنین آیه‌ای در قرآن کریم آمده که از آن به آیهٔ فتنه و جسد تعبیر می‌شود، پیکری که بر کرسی سلیمان افکنده شد، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَ لَقَدْ فَتَنّٰا سُلَيْمٰانَ وَ اَلْقَيْنٰا عَلٰى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ اَنٰابَ/ و به راستی که سلیمان را آزمودیم و بر تخت او کالبدی افکندیم، آنگاه رو به سوی [خدا] آورد» [ص، ۳۴]. که برخی از مفسّران و نیز محدّثان روایاتی را دربارهٔ فتنهٔ سلیمان و نیز کالبدی که بر تخت او افکنده شد، نقل کرده‌اند که برخی از آنها با نبوّت و عصمتی که خداوند متعال برای پیامبران مقرّر داشته و نیز با برخی مسلّماتِ ضروری دین همخوانی ندارد. گذشته از آن، جایگاه و مرتبتِ گزینش خداوند برای نبوّت و رسالت را بسیار فرو می‌کاهد که همهٔ آنها قصّه‌ها و داستان‌هایی هستند که عقل و نقل بر بطلان آنها صحّه می‌گذارد.[3]

چه بسا یکی از عجیب‌ترین و ناپسندترین روایات در این باره روایت ابن ابی حاتم است[4] که می‌گوید: سلیمان (ع) می‌خواست به قضای حاجت رود که انگشترش را به «جراده» که محبوب‌ترین همسرش بود داد، شیطان در هیئت سلیمان به نزدش آمد و به او گفت: انگشترم را به من بده. جراده نیز به گمانِ آنکه سلیمان است انگشتر را به او داد، وقتی آن را به انگشت کرد، آدمیان و جنیّان و شیاطین، همگی پیرامونِ او گرد آمدند ــ در برخی روایات آمده که

1. C. Watzingen, *Denkmaler Palestinas*, I, Leipzig, 1933, p. 67-87; W. F. Albiright, op-cit, p. 124.

۲. مجدو: تپهٔ «المتسلم» واقع در بیست میلیِ جنب شرق حیفا و حاصور به فاصلهٔ ۵ کیلومتری جنوب غربی دریاچهٔ «الحوله» است که هم اکنون تلّ قدح نامیده می‌شود. و تعنک به فاصلهٔ ۸ کیلومتریِ جنوب شرقی مجد واقع است.

۳. عوید مطرفی، پیشین، ۱۱۶.

۴. مختصر تفسیر ابن کثیر، ۲۰۳/۳ (پاورقی/۲).

حتی بر زنان او نیز چیره شد.[1] و در روایتی نیز چنین مذکور است که فتنه از آنجا آغاز شد که جراده، همسر سلیمان، داشت بر پدرش که سلیمان او را کشته بود می‌گریست، آنگاه سلیمان به شیطان فرمان داد که به هیئت پدرش درآید و آن زن نیز جامه‌ای همچون تن‌پوشِ پدرش به تن او کرد و او هر صبح و شام همراه با کنیزانش به نزد او می‌رفت و برایش به سجده می‌افتادند. آصف در این باره با سلیمان سخن گفت و سلیمان آن پیکره را در هم شکست و آن زن را کیفر داد.[2] آنگاه خود به تنهایی سر به بیابان گذاشت و شنِ بیابان را بستر گزید و بر آن نشست و به درگاه الٰهی توبه کرد. به روایتی دیگر سلیمان به یکی از شیاطین گفت: چگونه مردم را می‌فریبید؟ او گفت: انگشترت را به من بنما تا به تو بگویم، چون انگشترش را به او داد، آن را به دریا افکند، آنگاه فرمانرواییِ‌اش بر باد شد و آن شیطان چهل روز ـــ به شمار روزهایی که در خانهٔ خویش بُت پرستیده بود ـــ بر تخت او نشست. آنگاه صیادی یک ماهی به او داد و شکمش را شکافت و انگشتری در آن دید که با آن نامه‌ها را مُهر می‌کردند. سجده‌کنان بر زمین افتاد و حکومتش دیگر بار به او برگردانده شد.آنگاه آن شیطان را گرفت و او را درونِ سنگی گذاشت و به دریا افکند.[3]

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۰۸/۲۶؛ الدّر المنثور، ۳۱۲/۵؛ تاریخ طبری، ۴۹۹/۱. آنگاه متونِ پیش‌گفته را با تفسیر طبری (۱۰۸/۲۳) مقایسه کن که می‌گوید، آنگاه شیطان بر تمامی ملک سلیمان جز زنانش چیره شد و در تفسیر ابن کثیر (۵۵/۴) نیز آمده است که رأی مشهور در این باره آن است که از مجاهد و چندین تن از دیگر پیشوایانِ سلف روایت شده است که آن جنّ بر زنان سلیمان چیره نشد، بلکه خداوند متعال برای گرامی داشت و تکریم پیامبرش (ع) آنان را از گزند او مصون داشت.

۲. بی‌تردید این اسطوره از توراتی روایت شده که امروزه یهودیان در دست دارند که به دروغ می‌پندارد که سلیمان (ع) هفتصد زن و سیصد کنیز در حریم خود داشت و خود از آنان فرمان می‌پذیرفت؛ تا آنجا که برای ارضای خاطر و میل آنان معبدهای کوچکی برای پرستش دیگر خدایان (بتانْ) بنا کرده بود و نوبتی به آنان اختصاص داده بود. و همچون پدرش، داوود (ع) دل ـــ تنها ـــ به پروردگارش نداده بود، چنانکه به دنبالِ عشتاروت، خدای صیدون و ملکوم خدای عمونیان رفت و سلیمان کوشک و ساختمانی بلند برای کموش بتِ موابی‌ها بر کوهی روبه‌روی اورشلیم ساخت و همچنین کاری نیز برای بتِ بنی عمون کرد؛ و برای تمامیِ زنان بیگانه‌اش نیز که برای خدایانشان شمع برمی‌افروختند و قربانی می‌کردند، چنین کرد». توراتِ یهودیان چنین تصویری از پیامبر بزرگوارِ خداوند ارائه می‌دهد و بیان میدارد که او عمرش را چنان پایان برد که پروردگارش از او خشمگین بود و ـــ پناه بر خدا ـــ او را کیفر داد، چرا که دلش از خداوند به کژی گرایش یافت و سفارش‌های او را به گوش نشنید (← سَفر اوّل پادشاهان، ۱:۱۱ ـ ۱۳؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲۱۳/۳ ـ ۲۱۸). از این گذشته برخی از این روایات که گروهی از مفسران و مورخان ذکر کرده‌اند همان و یا همچون همان است که در تورات آمده و دروغ‌هایی است که بر آن پیامبر بزرگوار بسته‌اند.

۳. تفسیر فخر رازی، ۲۰۷/۲۶ ـ ۲۰۸؛ تفسیر طبری، ۱۵۷/۲۳ ـ ۱۵۸؛ تفسیر ابن کثیر، ۵۳/۴ ـ ۵۵؛ تاریخ

←

دانشورانی همچون ابن کثیر، ابن حزم، ابن عربی، فخر رازی، نسفی، زمخشری و ابوحیّان به روشنی معلوم داشته‌اند که چنین اسطوره‌هایی تا چه پایه دروغین و ساختگی هستند.[1] فخر رازی در تفسیر کبیر می‌گوید: بدان که پژوهشگران از چند جهت چنین سخنی را بعید دانسته‌اند: ۱) اگر بپذیریم که شیطان توانسته است به شکل و قیافهٔ پیامبران درآید، آنگاه دیگر هیچ جای اعتمادی بر آموزه‌های ادیان باقی نمی‌ماند و چه بسا آنان که مردم ایشان را در هیئت محمد، عیسیٰ و موسیٰ، علیهم السلام، دیده‌اند، خود آنان نبوده‌اند و ـ پناه بر خدا ـ شیاطینی بوده‌اند که برای فریفتن و گمراه کرن مردم به آنان تشبه می‌جسته‌اند و بدیهی است که چنین نظرگاهی مایهٔ بطلان تمامی ادیان خواهد بود؛ ۲) اگر شیطان توانسته باشد با پیامبری همچو سلیمان چنین کاری کند، آنگاه حتماً می‌تواند با دیگر پیامبران و پارسایان نیز چنان رفتاری داشته باشد. آنگاه می‌باید آنان را کُشته و کتاب‌های آنان را از بین برده و سرزمینشان را ویران ساخته باشد [تا خواسته‌اش برآورده شود]؛ و اگر چنین حکمی در حقّ یکایک عالمان محکوم به بطلان است، در حق پیامبران نیز به طریق اولی باطل خواهد بود؛ ۳) اینکه شیطان بر زنان سلیمان (ع) نیز دست یافته باشد، چگونه با حکمت و احسان خداوند حکیم سازگار تواند بود؟ ۴) اگر بپذیریم که سلیمان به آن زن رخصت داد تا آن تصویر را پرستش کند، در واقع کفر ورزیده است، امّا اگر به او اجازهٔ چنین کاری را نداده باشد، گناه بر عهدهٔ آن زن خواهد بود، آنگاه خداوند چگونه سلیمان را به خاطر کاری که هرگز نکرده است، بازخواست می‌کند؟ اما وجوهی که محققان در این باره گفته‌اند متعدد است، از جمله: ۱) نخست آنکه سلیمان صاحب فرزندِ پسری شد. سپس شیاطین با خود گفتند اگر زنده بماند، همچون پدرش بر ما چیره خواهد شد؛ پس تنها راهمان آن است که او را بکشیم. آنگاه سلیمان از این امر آگاه شد، از این روی او را در ابرها پنهان کرده بود و وقتی که او به کارهای خویش مشغول بود، ناگهان پیکرِ مردهٔ فرزندش را بر تخت او افکند. آنگاه بود که به خطای خویش در توکّل نکردن به خداوند پی برد و از پروردگارش آمرزش خواست و رو به سوی او نهاد؛ ۲) از پیامبر اکرم (ص) روایت

→

طبری، ۴۹۶/۱ ـ ۴۹۷؛ الکامل ابن اثیر، ۱۳۳/۱ ـ ۱۳۵؛ تاریخ یعقوبی، ۵۹/۱ ـ ۶۰.

۱. تفسیر ابن کثیر، ۵۵/۴؛ تفسیر البحر المحیط، ۳۹۷/۷؛ الکشاف، ۳۷۵/۳؛ تفسیر فخر رازی، ۲۰۸/۲۶ ـ ۲۰۹؛ تفسیر نسفی، ۴۲/۴؛ ابن حزم، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ۲۰؛ ابن عربی، احکام القرآن، ۱۶۳۸/۴؛ محمد محمد ابو شهبه، الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر، ص ۳۸۰.

شده است که فرمود: «سلیمان گفت: امشب به نزد هفتاد زن از زنان خویش خواهم رفت تا مگر هر یک دلاوری بزاید تا در راهِ خدا به جهاد برخیزد، ولی إن شاءاللّه نگفت، به نزد آنان رفت و جز یک زن آبستن نشد و او نیز نیمْ پیکری زاد و آن را بر تختش گذاشتند و او آن را در آغوش گرفت. سوگند به کسی که جانم در قبضهٔ قدرتِ اوست، اگر ــ إن شاءاللّه ــ می‌گفت، همگی آنان همچون دِلاورانی بی‌بدیل در راه خدا به پیکار برمی‌خاستند و این است مفهومِ آن آیه که می‌فرماید: «وَ لَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمانَ»؛ ۳) معنایش آن است که سلیمان را با بیماریِ سختی که دچارش ساختیم، آزمودیم و در واقع او را از شدّت بیماری، کالبدوار بر تختش افکندیم؛ ۴) بعید نیست که بگوییم خداوند متعال با چیره گردانیدنِ بیم و فرود آوردن بلا بر او از جهات مختلف، او را آزموده باشد؛ و در اثر قوتِ همان بیم همچون کالبدی سُست بر آن تخت افتاده باشد، آنگاه خداوند زمینه‌های چنان ترسی را از میان بَرَد و دیگربار او را به توانمندی و شادمانی بازگرداند.[1] حقیقت امر هر گونه که باشد، محقّقان را نظر بر این است که بیانِ فتنه در حق سلیمان (ع)، با داستانِ اسبان رابطه‌ای نزدیک دارد و در واقع به آن پیوسته است. چنانکه بخاری از ابوهریره روایت می‌کند که رسول خدا (ص) فرمود: سلیمان بن داوود (ع) گفت: امشب به نزد یکصد یا نود و نه زن از زنانم خواهم گفت تا مگر هر یک از آنان دلاوری را بزاید که در راه خدا به جهاد برخیزد. یکی از یاران به او گفت: «ان شاء اللّه» بگو و او «ان شاء اللّه» نگفت، آنگاه تنها یکی از آنان آبستن شد و او نیز فقط نیمْ‌پیکرِ مردی را به دنیا آورد. سوگند به ذاتی که جانِ محمد در قبضهٔ قدرت اوست اگر «ان شاء اللّه» می‌گفت، همگی آنان دلاورانی می‌شدند که در راه خداوند به پیکار برمی‌خاستند»[2] [صحیح بخاری، ۲۷/۴ و تفسیر قرطبی/ ۵۶۴۵ ـ ۵۶۴۶].

در تفسیر «بشقّ رجل / نیم‌پیکر» روایتی دیگر در صحیح بخاری در «کتاب الأنبیاء» آمده

---

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۰۸/۲۶ ـ ۲۰۹.

۲. گفته‌اند شمار زنان سلیمان (ع) بنا بر روایات مختلف حدیث (صحیح بخاری: ۲۷/۴، ۱۹۷، ۵۰/۷، ۱۶۲/۸، ۱۸۲، ۱۶۹/۹) به یکصد و یا کمتر از آن بالغ می‌شد، اما تورات شمارِ آنان را هفتصد زنِ آزاد و سیصد کنیز دانسته است (اول پادشاهان، ۱/۱۱ ـ ۴)، چنانکه برخی از مفسران و مورخان نیز از تورات پیروی کرده‌اند (← تاریخ ابن خلدون، ۱۱۳؛ الکامل ابن اثیر، ۱۲۹/۱)، چنانکه به روایت یعقوبی شمار آنان هفتصد کس بوده‌اند و در تفسیر طبری (۱۶۲/۲۳ ـ ۱۶۳) از ابن عبّاس منقول است که گفت سلیمان از قدرتی جنسی برابر با یکصد مرد برخوردار بود و سیصد زن و نه صد کنیز داشت.

که می‌گوید، «الّا واحداً ساقطاً أحد شقّیه/ مگر یک کس که یک نیمه از پیکر او ناقص بود». یعنی فلج بود و بسیاری از مظاهر مردی را نداشت و آنگاه کـه سـلیمان (ع) دانست کـه در آرزوی داشتنِ فرزندانِ بسیار برای آنکه در راهِ خدا جهاد کنند. با نگفتنِ «إن شاء اللّه» تا چه مایه ناامید و محروم شده است، دانست که خداوند او را به این کار آزموده است؛ از این روی رو به سوی خداوند متعال آورد و از کار خویش (ان شاء اللّه نگفتن در طلب فرزند و یاری نخواستن از مشیّت الٰهی) توبه کرد و با فروتنی و خاکساری و با امید بستن به بخشش و گذشت و فضل الٰهی از او آمرزش خواست و گفت: «رَبِّ اغْفِرْلِي وَهَبْ لِي مَلِكاً لا يَنْبَغي لِأَحدٍ مِنْ بَعْدي/ پروردگارا ببخشای مرا و چنان فرمانروایی به من ارزانی دار که پس از مـن کسـی را نسزد». [ص، ۳۵؛ همچنین ← تفسیر قرطبی، ۵۶۴۸ ـ ۵۶۴۹]. تا از راه این پـادشاهی بـرای جهاد در راهِ خدا و نشرِ دینِ او و برپایْ داشتن احکام شرعش کمک گیرد، خداوند نیز پیروزی او را بر دشمنانش، بیش از میزانِ آرزویش برای داشتن یکصد فرزند کـه از دست داده بـود، تحقق بخشید.

بخش دوم

بِنای مسجد الأقصیٰ

مسجدالأقصیٰ یا بیت المقدس، زادگاهِ بسیاری از پیامبران و رسولان از ابراهیم، ابو الأنبیاء، تا عیسی بن مریم، علیهم السلام و دوّمین مسجدِ مقرر در زمین پس از کعبهٔ بیت الحرام[1] و نخستین قبلهٔ مسلمانان[2] و یکی از سه حرمِ شریف[3] است که عروجگاهِ سرور و مولای ما، محمد رسول اللّه (ص) نیز بوده است، چنانکه می‌فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ/ پاک [و منزه] است کسی که شبی بنده‌اش را از مسجد الحرام به مسجدالأقصیٰ ای بُرد که در پیرامونش برکت نهاده‌ایم» [إسراء، ۱].[4]

بی‌تردید خداوند «لطیفِ خبیر» (باریک‌بینِ آگاه) از آن روی از مسجدالحرام در مکهٔ مکرمه تا مسجد الأقصیٰ در قدس شریف را برای این حرکت شبانگاهی یا همان سفرِ فرخنده

---

۱. صحیح بخاری، ۱۷۷/۴؛ صحیح مسلم، ۳۷۰/۱، ۱۰۳/۲ و ۱۰۴؛ مسند احمد، ۱۵۰/۵۷، ۱۶۷، تفسیر قرطبی، ۱۳۷۹؛ تفسیر المنار، ۶/۴ ـ ۷.
۲. سورهٔ بقره، ۱۴۲ ـ ۱۴۴؛ صحیح بخاری، ۲۵/۶ ـ ۲۷؛ صحیح مسلم، ۱۶۰/۲ ـ ۱۶۲؛ مسند احمد، ۲۴۶/۵ ـ ۲۴۷؛ مجمع الزوائد هیثمی، ۱۳/۲.
۳. صحیح مسلم: ۵۴۱/۱؛ زرکشی إعلام الساجد بأحکام المساجد، ص ۲۸۷.
۴. تفسیر قرطبی، ص ۳۸۱۹ ـ ۳۸۲۸؛ تفسیر ابن کثیر، ۵/۳ ـ ۴۱؛ فتح الباری، ۱۵۹/۷ ـ ۱۷۳؛ صحیح بخاری، ۶۶/۵ ـ ۶۹.

برگزید که می‌خواست آن سفر مایهٔ پیوند باورهای بزرگِ یکتاپرستی از زمان ابراهیم و اسماعیل، علیهماالسلام، تا محمد (ص) رسول اللّه و خاتم پیامبران باشد. همچنین اماکِن مقدس تمامی آیین‌های یکتاپرستی را به هم مرتبط سازد، تو گفتی مراد از این سِفر خجسته اعلانِ این حقیقت بود که واپسین پیامبر میراثبرِ مقدساتِ پیامبرانِ پیشین است و رسالتش فراگیر تمامی این مقدسات خواهد بود و با همهٔ آنها پیوستگی دارد. از این روی همه را آنجا، در زیستگاه و سرایشان فرا آوردند تا بگویند او همان بزرگترین پیشوا و رئیس پیشرو است، درود و رحمتِ خداوند بر همهٔ آنان باد. آنگاه به راستی باید در نظر داشت که سَفَرِ إسراء (معراج) به گستره‌ای بس فراتر از مرزهای زمان و مکان اشارت دارد و کرانه‌ها و افق‌های بسی فراخ‌تر از زمان و مکان را شامل می‌شود و چنان معانیِ برتر و بزرگی را در خود دارد که بسی ژرف‌تر از معانیِ نزدیکی است که به نخستین نگاه دریافت می‌گردد.[1]

چه بسا همواره این پرسش مطرح باشد که به راستی افتخارِ بنیادگذاریِ مسجد الأقصیٰ با کیست؟

احمد بن حنبل و ابن ماجه و ابن خزیمه و ابن حیان و حاکم و نسایی (که اسناد این روایت از او نقل می‌شود) هر یک از طریق اسناد خویش از عبدالله بن فیروز دیلمی از عبدالله بن عمرو بن عاص از رسول خدا (ص) روایت کرده‌اند که فرمود: «سلیمان بن داوود، علیهما السلام، وقتی بیت‌المقدس را بنیاد گذارد، بیش از سه چیز از خداوند نخواست: از خداوند متعال خواست که به او حُکمی برابر با حکم خویش دهد که به او داده شد؛ از خداوند چنان فرمانروایی خواست که پس از او کسی را نسزد و آن نیز از او دریغ داشته نشد و آنگاه که از ساختنِ مسجد فراغت یافت از خداوند متعال خواست اگر کسی تنها به قصد نماز به آنجا درآید، چنان گناهانش را بیامرزد که گویی تازه از مادر زاده شده است».[2]

همچنین بخاری و مسلم از ابی ذرّ (رض) روایت کرده‌اند که گفت: عرض کردم، یا رسول اللّه، نخستین بار کدامین مسجد در زمین ساخته شد؟ فرمود: «المسجدالحرام». گفتم: آنگاه کدامین مسجد؟ فرمود: «المسجد الأقصیٰ» عرض کردم، فاصلهٔ آنها چند سال بوده است؟ فرمود: «أَرْبَعُونَ سَنَة ثُمَّ أَيْنَمَا أَدْرَكْتُکَ الصَّلاةُ بَعْدَهُ فَصَلِّهْ، فَإِنَّ الْفَضْلَ فِيهِ/ چهل سال، پس از آن

۱. فی ظلال القرآن، ۲۲۱۴/۴؛ تفسیر ابن کثیر، ۵/۳.
۲. سنن نسایی، ۴۳/۲؛ سنن ابن ماجه، ۴۵۱/۱؛ جامع الأصول ابن اثیر، ۹/ حدیثِ شمارهٔ ۶۳۰۷؛ جامع الصغیر سیوطی، حدیث شمارهٔ ۲۰۸۶؛ البدایة و النهایة، ۲۶/۲؛ تفسیر ابن کثیر، ۵۸/۴.

هر جای که هنگامِ نمازت فرارسد، نمازت را بگزار که فضیلت در آن است».[1] در روایتی دیگر نیز از ابوذر نقل شده است که گفت: عرض کردم: ای رسول خدا کدامین مسجد برای نخستین بار در زمین ساخته شد؟ فرمود: «المسجد الحرام»، آنگاه گفتم: پس از آن کدامین مسجد؟ فرمود: «المسجدالأقصیٰ» عرض کردم: فاصلهٔ زمانیِ میان آنها چند سال بوده است؟ فرمود: «اربعون سنه، و أینما أدرکتک الصلاة فصلّ فهو مسجدٌ/ چهل سال، و از آن پس در هر کجا که هنگام نمازت فرارسد، نمازت را بگزار که آنجا مسجد خواهد بود».[2]

باری، این دو حدیث شریف مایهٔ جدل و معرکه آرای عالمان گردید، بر این اساس که حضرت ابراهیم (ع)، بنیانگذار بیت الحرام و سلیمان (ع)، پایه‌گذار مسجدالأقصی بوده و فاصلهٔ زمانیِ از ابراهیم تا سلیمان (ع) بالغ بر هزار سال می‌شود.[3] از این روی ابوجعفر طحاوی باور دارد که «وضع/ مقرّر داشتن» غیر از «بنا/ ساختن» است و در روایت ابوذر از فاصلهٔ زمانیِ وضعِ میانِ آن دو ــ و نه بنای آنها ــ پرسش شده است و چه بسا «واضعِ» مسجد الأقصیٰ کسی دیگر از پیامبران پیش از داوود و سلیمان بوده باشد و آنگاه آن را ساخته باشند.[4] و چه بسا نظر ابن جوزی و قرطبی نیز به این نزدیک باشد که می‌گویند مراد از حدیث آن نیست که ابراهیم (ع)، خود بنیادِ کعبهٔ مکرّمه را نهاده باشد.[5] و نه آنکه سلیمان (ع) خود بیت‌المقدس را ساخته باشد، بلکه آنان به آبادانیِ (نوسازی) خانه‌ای که دیگران ساخته بودند پرداختند.[6] چنانکه برهان‌الدین زرکشی را نظر بر این است که سلیمان (ع) به تجدید (نوسازی) و نه به

---

۱. صحیح بخاری، ۱۷۷/۴؛ صحیح مسلم، ۱/۳۷۰.
۲. صحیح مسلم،۱۵۳/۲ ـ ۱۵۴؛ مسند احمد، ۱۵۰/۵، ۱۶۷؛ تفسیر طبری، ۲۲/۷؛ تفسیر ابن کثیر، ۶۳/۲؛ تفسیر قرطبی، ۱۳۷۹؛ تفسیر المنار، ۶/۴ ـ ۷.
۳. واقعیت آن است که فاصلهٔ میان وفات ابراهیم و زادروزِ سلیمان (ع) هرگز به هزار سال نمی‌برد، زیرا ابراهیم (ع) از سال ۱۹۴۰ تا ۱۷۶۵ ق.م و سلیمان از سال ۹۷۳ تا سال ۹۲۲ ق.م می‌زیسته است.
۴. صحیح مسلم، ۱۵۳/۲ (هامش/۲).
۵. به نظرِ من بنای کعبهٔ مکرّمه به ابراهیم و فرزندش اسماعیل، علیهماالسلام، برمی‌گردد و به کسی دیگر، چنانکه ابن‌کثیر و بسیاری از دیگر عالمان را نظر بر آن است که هرگز در خبری صحیح از معصوم (ص) نیامده است که کسی پیش از ابراهیم خلیل بیت‌الحرام را ساخته باشد و اگر کسی بخواهد در این باره به [تعیین] مکان بیت‌الحرام تمسّک بجوید، هرگز به راستی راه نبرده و از ظاهر عبارت روی گردانده است؛ چرا که مراد مکانِ مقدّر در علم در قدرت الهی است که تمامی پیامبران از آدم تا زمان ابراهیم (ع) جای آن را پاس می‌داشته‌اند (ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ۱۶۳/۱، ۲۹۸/۲؛ تفسیر المنار، ۴۶۶/۱ ـ ۴۶۷؛ الکشاف، ۴۴۶/۱؛ تفسیر طبری، ۷۰/۳؛ محمد بیومی مهران، دراساتٌ تاریخیّةٌ فی القرآن الکریم، ۱۸۳/۱ ـ ۱۸۵.
۶. فتح‌الباری، ۴۰۸/۶؛ تفسیر قرطبی، ۱۳۸/۴.

تأسیسِ مسجد الحرام پرداخت.[1] اما رشید رضا نظر به ضعفِ چنین تفسیری دارد و می‌گوید که در قرآن کریم از آن به «بیت» نام برده شده است و اگر آن مکان به عنوانِ مسجد مقرر می‌شد و ساختمان در آنجا ساخته نمی‌شد، هرگز آن را بیت نمی‌نامید، بلکه از آن به مسجد و یا قبله تعبیر می‌شد، آنگاه نباید فراموش کرد که این سخن خود بر پایهٔ آن باور استوار است که می‌گوید: ابراهیم بود که در سرزمین بیت‌المقدس نخستین مسجد را برای عبادت ساخت، اگرچه در این باره نیز ما نصّ صریحی در دست نداریم، اما معقول به نظر می‌رسد.[2]

ابن قیّم معتقد است کسی که بیت‌المقدس را بنیاد گذارد، یعقوب (ع) بوده و سلیمان (ع) آن را نوسازی کرده است، همین امر نظرِ ابن‌کثیر را نیز جلب کرده است، چنانکه می‌گوید: «اهل کتاب معتقدند که یعقوب (ع) بود که مسجد الاقصی را بنیاد گذارد.[3] و آن مسجد «إیلیا / بیت‌المقدّس» است که خداوند متعال آن را بسیار گرامی و بزرگ داشته است. و این سخن به جای خود رأی و نظری است که با حدیثی هم که از ابوذر (رض) ذکر کردیم سازگار و همخوان است. بنابراین، بنای یعقوب/ اسرائیل (ع) چهل سالِ تمام پس از آن بوده است که ابراهیم خلیل و فرزندش، اسماعیل مسجد الحرام را ساختند[4]، چنانکه زرکشی نیز در اعلام المساجد همین نظر را پذیرفته است[5]، همچنین جمیری در الروض المعطار آن را پذیرفته است.[6] البته نباید از نظر دور داشت که برخی کسان نیز بنای مسجدالأقصیٰ را همچون ساختن مسجدالحرام، از پیش به فرشتگان نسبت داده و برخی نیز بنیادگذار آنها را حضرت آدم (ع) دانسته‌اند و گروهی نیز سام بن نوح (ع) را پایه‌گذار آنها ذکر کرده‌اند.[7] چنانکه در تفسیر طبری

---

۱. زرکشی، إعلام الساجد بأحکام المساجد، ص ۳۰.
۲. تفسیر المنار، ۷/۴.
۳. چنانکه در «عهد عتیق» آمده اهل کتاب باور دارند که داوود (ع) نخستین کسی بود که در اندیشهٔ ساختن مسجد الأقصیٰ افتاد و حتیٰ جایش را از مردی یبوسی به نام «آرنان / آرونا یا آرونه» که آنجا را خرمنگاه گزیده بود و او به داوود پیشنهاد کرد که آن را بلاعوض بپذیرد. اما داوود نپذیرفت و آن را از او همراه با گاوی برای قربانی کردن (سوزاندن) بهرِ خدا به قیمت پنجاه شاقُل سیم خرید. در همین روایت آمده است که داوود (ع) را از ساختن آن بازداشتند، چراکه معلوم شد آن نصیبِ مقرّرِ فرزندش سلیمان خواهد بود. امّا مقرّر شد که داوود در ساختن آن خانه به‌طور فعّال با سلیمان کمک کند، چنانکه افزون بر آن که زر و سیم و مس و آهن در اختیار او گذاشت، در آماده کردن موادّ لازم در ساختنِ آن بنا نیز کمک کرد. (صموئیل دوّم، ۲۴:۱۶ ـ ۲۵؛ اخبار ایّام دوم، ۲۲:۱ ـ ۱۹؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۸۴۳/۲ ـ ۸۴۴؛ تاریخ ابن خلدون، ۱۱۱/۲ ـ ۱۱۲؛ تفسیر ابن کثیر، ۵۸/۴.
۴. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱۶۳/۱، ۲۹۸/۲.
۵. زرکشی، پیشین، ص ۳۰.
۶. حمیری: الروض المعطار، تحقیق إحسان عباس، ص ۵۵۶.
۷. مجیرالدین حنبلی: الأنس‌الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل، ۸/۱؛ فتح‌الباری، ۴۰۹/۶؛ زرکشی، پیشین، ص ۳۰.

آمده است که آدم (ع) بود که مسجدالأقصیٰ را چهل سال پس از ساختن بیت العتیق (کعبهٔ شریفه) بنیاد گذارد و یعقوب (ع) پس از آنکه جدش، ابراهیم (ع) پایه‌های بیت العتیق را برافراشته بود، آن را استوار داشت و نوسازی کرد.[1]

دکتر عوید مطرفی چنین نظر دارد که خِردپذیرترین رأی و نظر در این باره آن روایتی است که مقرر می‌دارد کسی که مسجدالأقصیٰ را در واقع تأسیس کرد، ابراهیم خلیل (ع) بوده که پس از پایان بردنِ کارِ ساختن کعبهٔ مکرّمه و بازگشت و مستقرّ شدن در شام به آن پرداخت.[2] چنانکه ابوحیّان نیز در تفسیر آیهٔ «اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذي بِبَكَّةَ مُبارَكاً وَّهُدىً لِلْعَالَمِينَ/ نخستین خانه‌ای که برای [زیارت] مردم مقرّر شد، آن است که در مکّه، پُر برکت و رهنما برای جهانیان است» [آل عمران، ۹۶] بر آن تأکید می‌گذارد و می‌گوید: همانطور که ابراهیم (ع) واضع کعبه است واضعِ بیت‌المقدس نیز هست.[3]

در واقع بسیاری از مفسران و مورخان معتقدند سلیمان (ع) است که بیت‌المقدس را بنیاد گذارد، چنانکه در تفسیر ابی السعود آمده است: آنگاه که سلیمان (ع) از ساختن بیت‌المقدس فراغت یافت، آمادهٔ گزاردنِ حج شد و در طول ماندگاریِ خویش در مکه هر روز پنج هزار شتر و پنج هزار گاو و پنج هزار گوسفند قربانی می‌کرد.[4] سهیلی در این باره می‌گوید: بیت‌المقدس را در واقع سلیمان (ع) ساخت، چنانکه داوود (ع) پایه‌های آن را ریخت و سلیمان(ع) آن را تکمیل کرد و نام آن «ایلیا» است در عربی از آن چنانکه بکری یاد کرده به «بیت‌اللّٰه»[5] تعبیر می‌شود. و در خبر صحیح وارد شده که بیت‌المقدس چهل سال پس از ساختن بیت‌الحرام برای مردم مقرّر شد و این دلالت می‌کند که آن در زمان اسحاق و یعقوب(ع) بنیادگذاری شد، امّا ساختن آن به تمام و کمال در زمان سلیمان (ع) انجام پذیرفت.[6] و طبری نیز در تاریخ خود می‌گوید: در زمان داوود طاعونِ کُشنده‌ای دامنگیرِ بنی اسرائیل شد و او مردم را به محل بیت‌المقدّس برد تا در آنجا به درگاهِ خداوند دعا کنند و از او بخواهند که این بلا را از سرِ آنان بردارد، دعایشان اجابت شد و آنان آنجا را به عنوان مسجد برگزیدند و چنانکه گفته‌اند این رخداد یک سال پیش از فرمانروایی او اتفاق افتاد، امّا پیش از

۱. تفسیر قرطبی، ۱۳۸/۴؛ فتح الباری، ۴۰۸/۶ ـ ۴۰۹.
۲. عوید مطرفی، پیشین، ص ۱۴۹.
۳. البحر المحیط، ۶/۳.
۴. تفسیر ابی السعود، ۲۷۸/۶؛ تاریخ ابن خلدون، ۱۱۳/۲.
۵. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱۱۵۵/۲ ـ ۱۱۵۸.
۶. مختصر تفسیر ابن کثیر، ۳۵۴/۲.

آنکه بتواند ساختمانِ آن را به پایان بَرد، وفات یافت و به سلیمان سفارش کرد که ساختمان آن را تمام کند، و آن فرمانده را که برادرش را کشته بود (یعنی یوآب که ابشالوم را کشته بود و حکایت آنها را پیش از این بازگفتیم)، بکشد، وقتی سلیمان، داوود را به خاک سپرد، فرمان او را در حق آن فرمانده به اجرا گذارد و او را کشت و ساختمان مسجد را نیز تکمیل کرد. آنگاه طبری پس از سرشماری بنی‌اسرائیل توسّط داوود و بلاهایی که به همین سبب دامنگیر آنان شد و ما پیش از این به آن اشارت کردیم سخن می‌گوید و بیان می‌دارد که داوود از پروردگارش آمرزش خواست و به درگاهِ الٰهی دعا کرد که از بنی‌اسرائیل درگذرد و سرانجام خداوند دعای آنان را پذیرفت و مرگ را از آنان برداشت. داوود (ع) دید که فرشتگان دارند شمشیرهای آختهٔ خویش را در نیام می‌کنند و بر نردبامی زرّین از صخره بر آسمان بالا می‌روند. آنگاه داوود گفت: اینجا مکانی است که می‌سزد مسجدی در آنجا بسازیم. داوود (ع) می‌خواست که ساختمان را آغاز کند که خداوند متعال به او وحی کرد که اینجا «بیتی مقدّس/ خانه‌ای پاک» است و تو دستِ خویش را به خون آغشته‌ای، پس تو بنیادگذارِ آن نتوانی بود، اما تو را فرزندی خواهد بود که پس از تو به او فرمانروایی خواهم داد و نام سلیمان بر او خواهم گذارد و هرگز نخواهم گذاشت که دستش به خونِ کسی آغشته شود. چون سلیمان فرمانروایی یافت آن خانه را ساخت و برافراشت.[۱] چنانکه ابن اثیر نیز در این روایت با طبری همداستان است.[۲]

مسعودی می‌گوید: سلیمان ساختمان بیت‌المقدس (مسجد الأقصیٰ) را که خداوند در پیرامون آن برکت نهاده است، آغاز کرد.[۳] و یعقوبی می‌گوید: سلیمان ساختن بیت‌المقدّس را آغاز کرد و گفت: خداوند به پدرم فرمان داد که خانه‌ای بسازد، امّا داوود همچنان به جنگ‌ها مشغول بود، آنگاه خداوند متعال به او وحی کرد که فرزندت سلیمان آن خانه را با نامِ من خواهد ساخت، آنگاه سلیمان کسانی را فرستاد تا چوب صنوبر و سرو بیاورند، سپس بیت‌المقدس را با سنگ ساخت و آن را بسی استوار داشت و از درون آن را با چوب فروپوشاند و فرمان داد که آن چوبها با نقش و نگار باشند و معبدی زرین برای آن قرار داد که در آن نیز افزار طلایی گذاردند؛ آنگاه تابوتِ آرام‌بخش را بالا برد و در معبد گذارد و در تابوت دو لوح بر جای مانده از موسیٰ که در آن گذارده بود، قرار داشت.[۴]

---

۱. تاریخ طبری، ۱/۴۸۴ ـ ۴۸۵؛ صموئیل دوّم، ۱:۷ ـ ۱۷، ۲۴:۱۶ ـ ۲۴.
۲. الکامل ابن اثیر، ۱/۱۲۷ ـ ۱۲۸.
۳. مروج الذهب، مسعودی، ۱/۶۹ ـ ۷۰.
۴. تاریخ یعقوبی، ۱/۵۸.

ابن‌خلدون می‌گوید: سلیمان در سالِ چهارمِ فرمانروایـیِ خـویش شـروع بـه سـاختن بیت‌المقدس کرد که از زمان پدرش بر عهدهٔ او قرار گرفته بود و ساختمان معبد را طی هـفت سال تکمیل کرد[1].

گذشته از این به حدیث شریفی نیز پیش از این اشارت کردیم که رسول خدا (ص) در آن می‌فرماید: «سلیمان بن داوود، علیهما السلام، وقتی بیت‌المقدس را بنیاد گذارد، بیش از سه چیز از خداوند نخواست، از خداوند متعال خواست که به او حکمی در حد حکم خویش دهد، که به او داده شد. از خداوند چنان فرمانروایی خواست که پس از او کسی را شایسته نباشد و آن نیز از او دریغ داشته نشد و آنگاه که از ساختن مسجد فراغت یافت از خداوند متعال خواست، اگر کسی تنها به قصد نماز واردش شود، چنان گناهانش را بیامرزد که گویی تازه از مادر زاده شده است[2].

از رافع بن عمیر نیز روایت شده است که گفت: شنیدم رسول خدا (ص) می‌فرمود: «خداوند متعال به داوود (ع) فرمود: برای من در زمین خانه‌ای بساز! و داوود پیش از آنکه به ساختن خانه‌ای بپردازد که به آن فرمان یافته بود، برای خویش خانه‌ای ساخت. آنگاه خداوند متعال به او وحی کرد که داوود، آیا خانهٔ خویش را پیش از خانهٔ من برافراشتی؟ عرض کرد: پروردگارا! از فرمانروایی بی‌انباز چنین مقرر شده است: آنگاه شروع به ساختن مسجد کرد، وقتی دیوارها را به تمام کمال بالا آورد، سه بار فروریخت و داوود (ع) از این امر به خداوند شکوه کرد و خداوند فرمود: ای داوود! تو را نسزد که برای من خانه‌ای بسازی. عرض کرد: پروردگارا، چرا؟ فرمود: از آن روی که دستان تو به خون کسانی آغشته است و عرض کرد پروردگارا! آیا جز این بوده که در راه عشق و دوستی تو چنین رُخ داده است؟ فرمود: آری، امّا آنان نیز بندگانِ من بودند و به ایشان رحم می‌کنم، این امر بسی بر داوود دشوار آمد، آنگاه خداوند به او وحی کرد که نگران مباش! من کار ساختن آن را به دست فرزندت سلیمان به انجام خواهم رساند. چون داوود وفات یافت، سلیمان به ساختن آن پرداخت و چون تکلمیل شد، قربانی‌ها تقدیم داشت و ذبحِ بسیار کرد و بنی اسرائیل را نیز فراهم آورد. آنگاه خداوند متعال به او وحی کرد: می‌بینم که از ساختنِ خانهٔ من چه مایه شادمانی. از من چیزی بخواه که به تو دهم. عرض کرد: از تو سه ویژگی می‌خواهم: حکمی که در حد حکم تو باشد و چنان فرمانروایی که پس از من

۱. تاریخ ابن خلدون، ۱۱۱/۲ ـ ۱۱۳؛ اوّل پادشاهان، ۶:۱، ۲۵:۹.
۲. سنن نسایی، ۴۳/۲؛ سنن ابن ماجه، ۴۵۱/۱؛ تفسیر ابن کثیر، ۵۸/۴.

کسی را نسزد، دیگر آنکه اگر کسی تنها برای خواندن نماز به این خانه درآید، بار گناهانش همچو روزی که مادرش او را زاده آمرزیده شود. آنگاه رسول خدا (ص) فرمود: اما آن دو خواستهٔ نخستین را خداوند به او داد و من امیدوارم که سومین خواسته‌اش را نیز برآورده کرده باشد».[1] گذشته از تمامی آنچه گفته شد، من از روی حدس ـــ و نه به یقین ـــ به این امر گرایش دارم که ابراهیم (ع) بود که پایه‌های مسجدالأقصیٰ را گذارد. بر این اساس که روایت مسلم از نخستین مسجد ـــ نه نخستین خانه ـــ سخن می‌گوید و این محوری است که صاحب تفسیر المنار همواره به آن استدلال کرده است. و نیز بر آن اساس که در احادیث شریفه وارد شده است که سلیمان بود که بیت المقدس را بنیاد گذارد. و نیز بر اساس رأی و نظر بسیاری از تاریخ‌نگاران که سلیمان مسجد الأقصیٰ را با مسئولیتی که از روزگار پدرش بر عهدهٔ او قرار گرفت، ساخت و بر اساس آنکه ابراهیم (ع) بنا بر روایت عهد عتیق[2]، از قدس دیدار کرده و برای خداوند محراب‌ها در فلسطین، به ویژه در اورشلیم، بیت ایل و بلوطات، ساخت. از این روی چه مانعی دارد که ابوالأنبیاء (ع) خود این کار را در قدس کرده باشد، گذشته از این ـــ چنانکه در این پژوهش و غیر آن مقرر شده که ابراهیم (ع) در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۴۰ تا ۱۷۶۹ ق.م، می‌زیسته.و او کعبهٔ بیت الحرام را حوالیِ سال ۱۸۲۴ ق.م ساخته است ـــ اگر این سخن درست باشد، آنگاه می‌توان پذیرفت که ساختمان و یا گذاردن پایه‌های مسجد الأقصیٰ، چهل سال پس از آن حوالی سال ۱۷۶۴ ق.م صورت پذیرفته باشد و این امر چهار سال پیش از به دنیا آمدنِ نواده‌اش یعقوب (ع) پایان پذیرفته است، زیرا بنابراین تحقیق و نیز بنابر اشارت عهد عتیق،[3] خداوند متعال در یکصد سالگی اسحاق (ع) را به ابراهیم خلیل داد (پس از به دنیا آمدن اسماعیل در هشتاد و شش سالگی) و اسحاق نیز یکصد و هشتاد سال زیست و نیز از آن روی که او در فاصلهٔ (۱۸۴۰ ـ ۱۶۶۰ ق.م) و یعقوب در فاصله بین سال‌های (۱۷۸۰ ـ ۱۶۳۳ ق.م) می‌زیسته است. یعقوب وقتی به دنیا آمد که پدرش، اسحاق شصت سال داشت و او یکصد و چهل و هفت سال زیست و بنی‌اسرائیل در حوالی سال ۱۶۵۰ ق.م به مصر درآمدند، درست زمانی که یعقوب یکصدوسی‌ساله بود.[4] امّا سلیمان است که ساختن مسجدالأقصیٰ را

۱. تفسیر ابن کثیر، ۵۸/۱.
۲. محمد بیومی مهران، دراساتٌ تاریخیةٌ من القرآن الکریم، ۱۸۳/۱ ـ ۱۹۷.
۳. پیدایش، ۱۷:۱۷، ۲۶:۲۵، ۲۸:۳۵، ۹:۴۷، ۲۸.
۴. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱/ ۸۰ـ۸۲، دراساتٌ تاریخیة من القرآن الکریم، ۱۹۴/۱ ـ ۱۹۵.

که ابراهیم شالودهٔ آن را ریخته بود، در چهارمین سال فرمانروایی‌اش در حوالی سال ۹۵۷ ق.م شروع کرد.[۱]

چه بسا خالی از فایده نباشد که در اینجا به ایجاز اشارتی هم به روایت عهد عتیق دربارهٔ بنای مسجد الأقصیٰ کنیم که از ان به «بیت الرّب / خانهٔ خدا» تعبیر می‌کند. بنا بر روایت تورات، مکانِ آن بر کوهِ «مریا» در خرمنگاهِ ارونهٔ یبوسی بود که داوود آن را همراه با گاوی برای قربانی کردن در برابر پنجاه شاقُل نقره خرید.[۲] این روایت به روشنی به این امر اشارت دارد که داوود (ع) نخستین کسی بود که به فکر ساختن خانه‌ای برای پروردگار افتاد، امّا این اندیشهٔ او به خوبی از سوی خدای اسرائیل مورد پذیرش قرار نمی‌گرفت، چرا که او این کار را برای پسرش سلیمان ذخیره کرده بود.[۳] با این حال داوود (ع) پیش از آنکه ــ در اوج خشنودی او از خداوند و خشنودیِ خداوند از او ــ روی در نقاب خاک کشد، خواست در ساختن خانهٔ خدا ــ به‌طور عملی ــ هیچ کمکی را از سلیمان دریغ ندارد، بنابراین مواد لازم برای آن را فراهم آورد. قوم او در آن زمان بادیه‌نشین و بی‌دانش بودند و طبعاً کسی که حرفه و صنعتی بداند یا دانشی داشته باشد در میان آنان کمیاب بود؛ از این روی می‌بینیم که اعتماد به فینیقیان تنها راهِ حل این مشکل داوود و سلیمان برای برافراشتن معبدِ پروردگار بود. چنانکه در تورات می‌خوانیم که داوود: «فرمان داد که تمامی بیگانگان ساکن در سرزمین اسرائیل جمع شوند و از آن میان دو سنگ‌تراش را برای تراشیدن سنگی چهارگوش برای ساختن خانهٔ خدا برگزید و آهن بسیار برای ساختن میخ جهت لنگهٔ درها و لولاها آماده کرد و مس بسیار که قابل وزن کردن نبود و مقدار بی‌شماری چوبِ صنوبر و افزون بر آن انبوهی از زر و سیم و مس و آهن و چوب.[۴]

بدین ترتیب در بهار سال چهارمِ فرمانروایی سلیمان (حوالیِ سال ۹۵۷ ق.م)، سنگِ بنای

---

۱. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۸۴۰ـ ۸۶۰.
۲. بسی جای شگفتی است که برخی از روایات عربی که به ابی بن کعب منسوب هستند، بر این باورند که صاحبِ آن مکان پسر بچه‌ای اسرائیلی ــ و نه یبوسی و کنعانی ــ بوده است و داوود می‌خواست که به زور آنجا را از او بگیرد که خداوند او را از این کار باز داشت، از این روی آنجا را در برابر نُه قنطیر زر خرید (سمهودی، وفاء الوفا بأخبار دارالمصطفی، ۱/۳۴۳) که ثمن در آن جهد مفال است، امّا بنا بر روایت تورات ثمنِ آن و نیز یک گاو برای قربانی پنجاه شاقل سیم بوده است (صموئیل دوّم، ۲۴:۲۴).
۳. صموئیل دوّم، ۷:۱ ـ ۱۷، ۲۴:۲۶ ـ ۲۴؛ اول پادشاهان، ۲/۲؛ تفسیر ابن کثیر، ۲/۵۸؛ تاریخ یعقوبی، ۱/۵۸؛ تاریخ ابن خلدون، ۱/۱۱۱؛ ابن اثیر، ۱/۱۲۷ ـ ۱۲۸.
۴. اخبار ایام اول، ۲۲:۲ ـ ۱۶؛ اخبار ایام دوم، ۲:۱۷ ـ ۱۸.

بیت‌المقدس نهاده شد که کار آن هفت سالِ پیاپی به طول انجامید. سپس، صنعتکارانِ زبردست و کارگران سیزده سال دیگر در آنجا کار کردند تا کاخی بزرگ‌تر برای سکونت سلیمان و زنانش افراشته دارند.[1]

جایگاهِ معبد هیچ دلیلی به دست ما نمی‌دهد که در تعیین نقشهٔ آن بتوان بر آن اعتماد کرد، بنابراین هرگونه تلاشی در این مجال تنها رأی و اجتهاد شخصی است.[2] امّا دانستنی‌هایی که سِفر حزقیال (۴۰ ـ ۴۴) دربارهٔ معبد جدید ارائه می‌دهد این امکان را به انسان می‌دهد که بتواند دوباره نقشه‌ای از آن بنمایاند، چنانکه شاید بتوان دربارهٔ نمای بیرونی و تنظیم درونیِ آن نیز چیزی گفت.[3] از دیگر سوی دانستنی‌هایی هم که در سفر اول پادشاهان (۶:۱ ـ ۲۸) آمده به روشنی معلوم می‌دارد که به رغم ساختن پایپی با همکاری فینیقیان و با هزینهٔ سنگین تا چه مایه از [معماری] مصر و عراق تأثیر پذیرفته‌اند.[4] در تورات چنین می‌خوانیم که سلیمان (ع) به مناسبت پایان کارِ ساختمان مسجد الأقصیٰ جشن بزرگی بر پا داشت و در آن بزرگانِ بنی‌اسرائیل و تمامی سران قبایل را برای بلند کردنِ تابوتِ عهدِ پروردگار از شهر داوود دعوت کرد. همگی به سرکردگی سلیمان جلوی تابوت جمع شدند و گاوها و گوسفندان بی‌شماری را قربانی می‌کردند تا اینکه کاهنان تابوتِ عهد را به جایگاهش در محراب آن خانه در قدس الأقداس در آوردند، در این هنگام بیت الرّب از ابر پُر شد تا آنجا که کاهنان نتوانستند مناسک دینی را بجای آورند و سلیمان اعلان کرد که خدا در مِه جای دارد.[5] همچنین در سفرِ اول پادشاهان (۸:۲۲ ـ ۵۳) می‌خوانیم که سلیمان دعاهایی آتشین به درگاه خدا کرد، آنگاه از پیش قربانگاه برخاست و دستانش همچنان به آسمان گشوده بود تا فراروی سران گمراه بنی‌اسرائیل اعلان کند: «تا قبایل زمین بدانند که معبود تنها «خدا» است و کس دیگری نیست و آنگاه که می‌خواهید فرایض او را به جای آورید، باید به تمامی دل به او دهید و به سفارشاتِ او پایبند باشید».[6] آنگاه خداوند را برای تمامی نعمت‌هایی که به او و خاندان پدرش از پیش ارزانی داشته بود، سپاس گزارد و از خداوند متعال خواست دعاهای بنی‌اسرائیل را که در این

---

۱. اول پادشاهان، ۶:۱ ـ ۲، ۳۷ ـ ۳۸، ۷:۷؛ تاریخ ابن خلدون، ۲/۱۱۲ ـ ۱۱۳.

2. J. L. Myres, "Reconstructing Solomon's Temple and other Buldings and Works of Art", PEQ, 80, 1948, p. 14; L. Garlier, "Reconstructing Solomon's Temple", BA, 14, 1951, p.2.

3. O. Eissfeldt, op-cit, p. 598.

۴. اندریه ایمار و جانین اُوبوایه، پیشین، ص ۲۶۷.

۵. اول پادشاهان، ۸:۱ ـ ۱۳.

۶. اول پادشاهان، ۸:۶۰ ـ ۶۱.

خانه دست به دعا برداشته‌اند اجابت کند و گناهانشان را بیامرزد.[۱] آنگاه جشن و شادی با تقدیم قربانی‌های بسیار به خدای اسرائیل پایان پذیرفت، شمار قربانی‌ها بسیار زیاد بود چنانکه به بیست و دو هزار گاو و یکصد و بیست هزار گوسفند بالغ شد که سلیمان و همگی بنی‌اسرائیل به خانهٔ پروردگار تقدیم داشته بودند.[۲]

در هر صورت مسجدی که سلیمان ساخته بود، به تمامی در اثنای جنگِ «نبوخذنصر/ بخت‌نصر» با قدس، در سال ۵۸۶ ق.م ویران شد در سال ۱۳۵ میلادی رومیان بر قدس چیره شدند، آنگاه امپراتور «هدریانوس» (۱۱۷ ـ ۱۳۸م) فرمان داد که آن شهر را سراسر ویران کنند و به جای آن شهر جدیدی به نام «ایلیا کاپیتولینا/ Aelia Capitolina» بسازند و معبدی دیگر به جای معبد اول برای خدای باستانی «ژوپیتر کاپیتولینس/ Jupiter Capitolins» ساخت. آنگاه رومیان کشتار پایانی را ترتیب دادند که در اثر آن سرنوشت یهود در فلسطین، هم به عنوان دولت و نیز ملّیت پایان یافت و با این امر رابطهٔ سیاسی، مردمی و دینیِ یهود با فلسطین قطع شد.[۳]

و جنگجویان، قدس را به تاراج بردند و در آن آتش افروختند و قصر پادشاهی و مسجد را سوزاندند و بدین ترتیب هیچ اثری از مسجد بر جای نماند و هر آنچه از تابوت بر جای مانده بود، از دست رفت. که روایات پس از انتقال آن به معبد سلیمان چیزی به دست نمی‌دهند و بنی‌اسرائیل تا سال ۵۱۵ ق.م (عصر پادشاهِ ایرانی، داریوش اوّل) نتوانستند آن بنا را دوباره بسازند. آنگاه معبد دوم نیز در سال ۷۰ م به دست فرماندهٔ رومی، تیتوس، ویران شد و باز آتش در شهر زبانه کشید و معبد ویران گشت و از آن نیز اثری بر جای نماند، تا آنجا که مردم پس از آن آنجا را فراموش کردند و ندانستند که آن معبد بر تپهٔ شرقی یا غربیِ شهر قدس بوده است.[۴]

---

۱. همان، ۸:۲۵ ـ ۳۸.
۲. همان، ۸:۶۲ ـ ۶۵؛ تاریخ ابن خلدون، ۱۱۳/۲.
۳. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱۱۵۵/۲ ـ ۱۱۵۸؛ نیز:
H. Strathmann, PJB, 23, 1927, p. 92; A. Schulten, ZDPV, 56, 1933, p. 180; M. Noth, op-cit, p. 453-454.
۴. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱۱۵۰/۲ ـ ۱۱۵۵؛ نیز:
C. Roth, op-cit, p. 103-107; W. Keller, *The Bible as History*, 1967, p. 388.

بخش سوم

سلیمان و ملکهٔ سبأ

قصّهٔ سلیمان (ع) با ملکهٔ سبأ در تورات[1]، انجیل[2] و قرآن کریم[3] آمده است، اگرچه هر یک از متون پیش‌گفته به پیروی از هدفی که دنبال می‌کنند، از سیاق ویژه و متفاوتی برخوردارند، امّا هیچ یک از آنها به نام ملکهٔ سبأ و سرزمین تحت فرمانروایی‌اش تصریح نمی‌کند و آنگاه که نام سبأ در میان می‌آید مراد حکومتی است که در ضلع جنوب غربیِ شبه جزیرهٔ عربستان بر پا شده بود.[4] بسی جای شگفتی است که برخی از ناقدان که با دیدی انتقادی به قصه‌های تورات نگریسته‌اند[5]، بر این نظرند که دیدار ملکهٔ سبأ با سلیمان اسطوره‌ای است که نویسندگان تورات برای بیان عظمت سلیمان و حکمتِ بزرگ او تدوین کرده‌اند. اگر این ناقدان در پاره‌ای از امور درنگِ بیشتری می‌کردند، هرگز به چنین لغزش خطرناکی دچار نمی‌شدند. چه بسا چنین تاریخ‌نگارانِ استادنما انکار را تنها راه پالودن رخدادهای راستین از اسطوره‌ها و ناراستی‌ها می‌دانند. این نیز از مواردی است که انکارِ بدون دلیلِ آن بسیار آسان است و تو گویی از منکر

---

۱. اول پادشاهان، ۱:۱۰ ـ ۱۳؛ اخبار ایّام دوم، ۱:۹ ـ ۹.

۲. انجیل متی، ۴۲:۱۲.

۳. سورهٔ نمل، آیات ۲۰ ـ ۴۴.

۴. بنده پژوهش مفصلی را از تاریخ دولت سبأ در دوره‌های چهارگانه‌اش ارائه داده‌ام (← محمد بیومی مهران، دراساتٌ فی تاریخ العرب القدیم، ۲۶۱ ـ ۳۶۸).

5. J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, Edinburg, 1936, P. 843.

هرگز دلیلی نخواهند طلبید و بر نفیِ بی‌پایه عیبی نخواهند گرفت. حقّ آن است که انکار یک مطلب مورد اتّفاق تورات، انجیل و قرآن گذشته از آنکه با ایمان ما، بنا بر آنکه در تمامی کتاب‌های آسمانی آمده در تعارض است، هرگز با راه و روش پژوهش علمی سازگار نیست. دیگر آنکه واقعاً دیدار ملکهٔ سبأ با سلیمان متضمّن امرِ محال و تصرّف شاذّی نیست که مستوجب انکار باشد، چنانکه برخی از محقّقان فروتنانه آن را می‌پذیرند[1]، به ویژه آنگاه که این محقّقان با نظری کارشناسانه و دقیق به داستان‌های قرآن بنگرند.

گروهی دیگر از محقّقان نیز هستند که عقیده دارند امکان فهم نیکوی این داستان جز با این امر دست نمی‌دهد که فرض کنیم اهل سبأ در شمالِ سرزمین‌های عرب می‌زیسته‌اند[2] و چه بسا ابرازکنندگان چنین رأیی از آنان باشند که معتقدند که تبارِ نخستینِ اهل سبأ به باشندگانِ شمالِ سرزمین‌های عربی، در مناطق میانی و یا نزدیک به آن ــ و نه به جنوب ــ بر می‌گردد[3] و دولت حقیقی آنها هرگز در جنوب جز در حوالی سال ۸۰۰ ق.م پدید نیامده است.[4] یعنی درست نزدیک یک قرن و نیم پس از این رخدادها. از این روی ملکه‌ای که با سلیمان (ع) دیدار کرده، ملکهٔ مشهور سبأ در یمن نبوده، بلکه ملکهٔ سرزمین کوچکی از بلندی‌های شبه‌جزیرهٔ عربستان بوده است که مردمانش از سبأییانی بودند که در شمال می‌زیستند و یا ملکه برخی از حکومت‌های محلی در منطقهٔ «معان» و «علا» بوده‌اند، منطقه‌ای که اهل سبأ آن را از «معینیان» به ارث برده‌اند[5]. در این باره پژوهشگران مذکور به موارد زیر استناد می‌کنند:

---

۱. محمد عزّت دروزه، تاریخ بنی‌اسرائیل من اسفارهم، ص ۱۶۲ ـ ۱۶۳.
۲. فریتز هومل، التاریخ العربی القدیم، ص ۶۳.
۳. محمد بیومی مهران، دراساتٌ فی تاریخ العرب القدیم، ص ۲۶۵ ـ ۲۷۰.
۴. برخی از محققان را نظر بر این است که عصرِ کشور سبأ از حوالی سال ۷۵۰ ق.م آغاز می‌شود و دیگرانی را نظر بر آن است که آغازِ عصر آنان از حوالی سال ۸۰۰ ق.م بوده و گروه سوّمی نیز معتقدند که آغاز آن در قرن نهم قبل از میلاد بوده است. اما من معتقدم بنا بر رابطهٔ ملکهٔ سبأ با سلیمان در قرن دهمِ پیش از میلاد و یا یک قرن پیش از آن بوده است که از مجموع نظریات مورّخان نیز می‌توان به این نتیجه رسید که وی در قرن دهمِ پیش از میلاد می‌زیسته است. ← محمد بیومی مهران، پیشین، ص ۲۷۱ و ۲۷۳؛ جوادعلی، المفصّل فی تاریخِ العرب قبل الاسلام، ۲/۲۶۹؛ نیز:
BASOR, 173, 1955, p. 38; R. Bowen and W. Albright, *Archaeological Discoveries in South Arabia*, 1958, p. 37; A. Grohmann, *Arabien* , Munchen, 1963, p. 122.
۵. مدارک آشوری بسیار میان ملک «معین» یا «سبأ» در جنوب غربی سرزمین‌های عربی و والی مقیم در «علا» و «معان» به جانشینی از ملک معین یا سبأ خلط مبحث می‌کنند و از این روی آشوریان از این والی به عنوان پادشاهِ جنوبی یاد می‌کردند. این حقیقت در واقع برخی اشاراتی را که در وثائق سریانی و عبرانی از ←

۱) دستیابی دانشمندان در متون آشوری به نام ملکه‌هایی از سرزمین عرب از قبیل زبیبه، شمس[1]، یثعی (باتی)، تلخونو (تعلخونو)، تاربو (بتوءة)[2]، بائلة (بایلو) و ...، حال آنکه تا به امروز در مکتوبات عربیِ جنوبی به نام هیچ ملکه‌ای بر نخورده‌اند. امّا این دلیل به بازنگری جدّی نیازمند است، زیرا ملکه‌هایی که در بالا از آنها یاد شد، همگی در فاصلهٔ زمانی متأخر از عهد سلیمان (ع) می‌زیسته‌اند، بنابراین برخورد نکردن با نام ملکه‌ها در یمن ضرورتاً به نبود (آنها در تاریخ سبأ دلالت نمی‌کند، چنانکه کاوش‌های دیرینه‌شناسیِ کافی تا به امروز در معلوم داشتنِ نبودِ ملکه‌ای در سبأ انجام نپذیرفته است، و کسی چه می‌داند، ممکن است دیر یا زود با کاوش‌های باستان‌شناسی معلوم شود که در آن سرزمین نیز زنانی پادشاهی کرده باشند که خداوندِ علّام الغیوب از آن آگاه است. ۲) تصوّر اینکه ملکه‌ای از سرزمین‌های جنوبی عرب آمده و با سلیمان دیدار کرده و از دربار و پیرامونیان و عظمتِ فرمانرواییِ او در شگفت مانده باشد، دشوار است، زیرا دربارِ اورشلیم (قدس) می‌باید نسبت به دربار پادشاهانِ سبأ چندان در نظر نیاید، از آن گذشته ملکه‌ای که با سلیمان دیدار کرده باید در نظر این جماعت از تورات‌شناسان و برخی از عالمان عصر ما[3] ملکه‌ای کوچک از سرزمین عرب و نزدیک به پایتخت دولت سلیمان در فلسطین و واقع در کوهِ «شمر» میانِ کنارهٔ جنوبی «النقود الکبیر» و وادیِ «الرّمه» و متشکل از سلسله جبالِ «أجأ» و «سلمیٰ»، و احتمالاً در نجد یا حجاز باشد.[4]

→

معینیان و اهل سبأ آمده، تفسیر می‌کند و از آنان چنانکه در جنوب شرقیِ بحر المیت می‌زیسته‌اند یاد می‌کند، و این خلط مبحث باعث شد که برخی چنین بپندارند که گسترهٔ نفوذ سارگون دوّم سناخریب، دو پادشاه آشوری به خودِ سبأنیز رسیده است، حال آنکه مراد در نصوص جالیاتِ معینی و سبأیی در «علا» و «معان» است، اگرچه آشوریان نیز بر حکامِ خویش اطلاق می‌کردند و ←

A. Musil, *the Northern Hegas*, 1926, p. 295; J. B. Phully, *The Background of Islam*, p. 141; F. Hommel, *Grandriss*, p. 580

1. A. Musil, op-cit, p. 477; N. Abbot, "pre-Islamic Queens", AJSL, 58, 1941, p.4; A. L. Oppenheim, ANET, 1966, p. 288.

2. D. D. Luckenluill, ARAB, II, 1927, p. 518; A. L. Oppenheim, op-cit, p. 291; A. Musil, *Arabia Deserta*, 1938, p.480.

3. C. Roth, op-cit, p. 21-23; M. Noth. op-cit, p. 206; A. Lods, op-cit, p. 368-375; A. Malamat, JNES, 22, 1963, p. 21. no. 48-9, 13-16; J. H. Breasted, *A History of Egypt*, p. 529; H. G. Wells, op-cit, p. 76-77.

۴. جوادعلی، المفصل، ۱/۶۳۶، ۲/۲۶۲؛ عبدالفتاح شحاته، تاریخ الامة العربیة قبل ظهور الاسلام، ص ۸۳ - ۸۹؛ نیز:

←

به نظر من کسانی که خواسته‌اند به سنجشِ میان دربار سلیمان (ع) و دربار ملکهٔ سبأ برای دستیابی به نظری دربارهٔ ملکهٔ سبأ روی آورند و بدانند که آیا او ملکهٔ سرزمین جنوبی یا شمالیِ عربستان بوده است، راه را به اشتباه رفته‌اند، زیرا چنین سنجشی نه سودی دارد و نه گره از مشکلی می‌گشاید و نه مشکلی می‌سازد، بلکه چنین سنجشی از بنیاد درست نیست چرا که دربار سلیمان در نگاه و باور و ایمانِ ما ــ چنانکه باید ــ معجزهٔ پیامبری از پیامبرانِ خدا را می‌نمایاند و هرگز بیانگر عظمتِ پادشاهان نیست، سخنِ ما در مورد سلیمانِ پیامبر است و نه سلیمانِ پادشاه! اگر کسی آیاتِ گرانقدری را که از این داستان حکایت دارد در سورهٔ نحل خوانده باشد (که پس از این متن کامل آن را ذکر خواهیم کرد) به تمام و کمال پی خواهد بُرد که مثلاً سلیمانِ پادشاه هرگز نمی‌توانست با تاج و تخت خویش هرگونه که بخواهد رفتار کند، بلکه در حدّی می‌توانست در آن دخل و تصرّف کند که خداوند رخصت می‌داد، چراکه او در درجهٔ نخست پیامبر بود و هر آنچه رُخ داده بود معجزهٔ پیامبری بزرگوار چون حضرت سلیمان (ع) را به نمایش می‌گذاشت، خداوند متعال به راستی در این معنی می‌فرماید: «فلمّا رآه مستقرّاً عنده قال هذا من فضل ربّی لیبلونی أ أشکرام أکفر، و من شکر فإنّما یشکر لنفسه و من کفر فإنّ ربّی غنیٌّ کریم/ و چون آن را در نزد خود مستقر یافت، گفت: این از فضل پروردگارِ من است تا مرا بیازماید که آیا سپاس می‌گزارم یا اینکه ناسپاسی می‌کنم و هر کس سپاس گزارد، تنها برای [سود] خود سپاس می‌گزارد و هر کس ناسپاسی کند [بداند] که پروردگارم بی‌نیاز بخشنده است» [نمل، ۴۰].

این را نیز باید افزود، چنانکه پیش از این نیز از نظر گذشت، خداوند متعال معجزات بسیاری به سلیمان (ع) ارزانی داشته بود، به او زبانِ پرندگان و زبان دیگر جانوران را آموخته بود و چیزهایی از آنها می‌فهمید که دیگران در نمی‌یافتند. چه بسا با آنها ــ در مواردی از قبیل داستانِ هُدهد و مورچه ــ سخن می‌گفت، چنانکه لشکر سلیمان متشکّل از آدمیان و جنیّان و پرندگان بود و کار و بار آنان را نظم و نظام داده بود و هرگاه که بیرون می‌شد در قالبِ دسته‌ای منظم و فراگیر و در حالی که لشکریان و خدمتگزارانش پیرامون او را از هر سو گرفته بودند، با او همراه می‌شدند و آدمی و پری با او حرکت می‌کردند و پرندگان با بال‌های خویش بر او

→

J. Montgomery, *Arabia and the Bible*, Philadelphia, 1934, p. 181; R. Dussaud, *Les arabes en syria avant l'islam*, Paris, 1907, p. 10; E. Dhorm, *Revue Biblique*, p. 105.

سایه می‌گستردند تا از سوزش آفتاب ایمن باشد. افزون بر این باد را برای او رام گردانده بود و گروهی از جنیّان و گروهی از شیاطین را برای او مسخّر کرده بود و آنان کارهایی برای او می‌کردند که از بشر ساخته نبود. همچون ساختن کوشک‌های بزرگ و کاخ‌های بلند و دیگ‌های بر جایِ خویش استوار و کاسه‌های برکه‌وار و سرانجام ــ بی‌آنکه آخرین معجزه باشد ــ چنانکه خداوند متعال آهن را برای پدرش داوود (ع) نرم کرده بود، چشمه‌ای از مس برای او روان ساخت.[1] همهٔ اینها از معجزاتِ سلیمانِ پیامبر (ع) بود که ملکهٔ سبأ ــ هر که و از هر کجا که بوده باشد ــ هرگز هیچ یک از آنها را نداشت، بنابراین، سنجش این دو دربار با یکدیگر موضوعیت نخواهد داشت و بسی بی‌ربط است.

چه بسا خالی از اهمیت نباشد که در اینجا به این حقیقت اشاره کنیم که می‌توان از آیات قرآن کریم و نیز از پژوهش‌های ما در زمینهٔ تاریخ قدیم عرب دلایل بسیاری را ارائه دهیم که به روشنی تصریح می‌کند که ملکهٔ سبأ که با سلیمان (ع) دیدار کرد، ملکهٔ بخش جنوبی شبه‌جزیرهٔ عربستان و صاحب تخت کشورِ مشهور سبأ، در جنوب غربی شبه جزیرهٔ عربستان بودهٔ است: ۱) نخست آنکه در آیات قرآن کریم که این داستان را بیان می‌کند، تصریح شده است که سلیمان (ع) از آن ملکه، چه در مورد حکومت و چه دیانت او چیزی نمی‌دانست.[2] از این روی می‌بینیم وقتی هدهد دربارهٔ بلقیس به سلیمان خبر می‌دهد، به او می‌گوید: «سَنَنْظُرُ اَصَدَقْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ‌الْكٰاذِبینَ/ خواهیم دید که راست می‌گویی و یا اینکه از دروغگویانی» [نمل، ۲۷]. اصلاً پذیرفتنی نیست که سلیمان به عنوانِ پادشاهی بزرگ و پیامبری گرامی دربارهٔ ملکهٔ سبأ که در همسایگی فلسطین و هم مرز با دولت او می‌زیسته است، چیزی نداند؛ به ویژه آنکه مردم سبأ یا اهالی فلسطین روابط بازرگانی داشته‌اند و این امر به عهدهٔ یکی از قافله‌های دوره‌گرد اهلِ سبأ در «معان» و «علا» بوده است. در عین حال فلسطین به عنوان مقرّ دولت سلیمان در بخش پایانی راهِ کاروان‌هایی واقع بود که قافلهٔ تجارتی دوره‌گرد سبائی در واحهٔ «دیدان/ علا» و «معون/ معان» بر آنها نظارت داشت. گذشته از این در عصیون جابر/ تپهٔ واقع بر کنارهٔ شمالیِ خلیج عقبه، که نقطهٔ آغازی بود که کشتی‌های تجارتی سلیمان از آنجا حرکت می‌کردند، فقط به عنوان ایستگاه مهمّی در مسیر کاروان‌های بازرگانی بود که از جنوب شهرهای شبه جزیره به وادی «عربه» و شرق اردن تا سوریه می‌آمدند و آن راه پُر اهمیتی

۱. سورهٔ انبیاء، ۸۱ و ۸۲؛ نمل، ۱۵ ـ ۳۱؛ سبأ، ۱۲ ـ ۱۳؛ ص، ۳۰ ـ ۴۰.
۲. سورهٔ نمل، ۲۲ ـ ۲۶.

به‌ویژه برای فرمانروایی سلیمان بود.[1] پس چگونه سلیمان (ع) دربارهٔ این ملکهٔ شمالی چیزی نداند، خواه ملکهٔ سرزمینی مستقل باشد و یا حاکم بر کاروان‌های گردشگر سبائی در «علا» و «معان». بنابراین، موضوعی که به روشنی معلوم می‌شود، آن است که ملکه‌ای که با سلیمان(ع) دیدار کرد، قطعاً ملکهٔ یکی از سرزمین‌های جنوبی شبه‌جزیرهٔ عربستان بوده، درست همان جایی که دولت مشهور سبأ قرار داشته است.

۲) دیگر آنکه آیات قرآن کریم به این حقیقت تصریح می‌کند که آن مکه همان ملکهٔ دولت سبأ بوده است، خداوند متعال در این معنی می‌فرماید: «وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ / و از قوم سبأ برایت خبری یقینی آورده‌ام» [نمل،۲۲]. این آیه معلوم می‌دارد که هدهد از سبأ باز آمد، و در تاریخ دولت دیگری به این نام جز دولت معروف سبأ، در جنوب غربیِ سرزمین‌های عربی شناخته شده نیست، ۳) این وصف قرآن کریم در حق ملکهٔ سبأ که می‌فرماید: «أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ / و به او از هرگونه نعمتی داده شده است، و تختی بزرگ دارد» [نمل، ۲۳]. به روشنی معلوم می‌دارد که او ملکهٔ سرزمین‌های جنوبی ــ نه شمالی ــ بوده است، به ویژه آنکه قرآن کریم از قومِ او به قومی نیرومند و جنگاور توصیف می‌کند: «قَالُوا: نَحْنُ أُولُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ / گفتند ما توانمند و بس جنگاوریم» [نمل، ۳۳]، آنگاه می‌فرماید که آن ملکه در میان قومِ خویش امر و نهی می‌کرده و از او فرمان می‌برده‌اند: «وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ / و اختیار کار با توست، پس بنگر چه فرمان می‌دهی» [نمل، ۳۳]. بنابراین، اوصافی که در آیات پیش‌گفته بیان شده هرگز با وضعِ ملکهٔ کوچکی که بر بخش کوچکی از شمالِ شبه‌جزیرهٔ عربستان فرمان می‌رانده، منطبق نیست بلکه چنان می‌نماید که وی ملکهٔ بزرگی بوده که بر تختِ دولتی بزرگ به نامِ «سبأ» تکیه کرده بود و تاریخ از دولت دیگری با این اوصاف جز مملکت مشهور سبأ در جنوب غرب سرزمین‌های عربی سراغ ندارد، به عبارت دیگر به یقینِ او ملکهٔ بخش جنوبی ــ و نه شمالی ــ بوده است؛

۴) چنین معروف است که مردم عرب بخشِ شمالی شبه‌جزیره بُت می‌پرستیده‌اند حال آنکه اهالی جنوب به ستاره‌پرستی، به‌ویژه آن سه اقنوم مشهور (خورشید، ماه، زهره) مشهورند (که در آن خورشید در نقش مادر و ماه در نقش پدر و زهره در نقش پسر نمود می‌یافتند)، و خورشید در سرزمین‌های «معین»، «سبأ»، «حضرموت» و «قتبان»[2] به گونهٔ ویژه‌ای پرستیده

1. O. Eissfeldt, "The Hebrew Kingdom", CAH, II, part 2, Cambridge, 1975, p. 593.

۲. معینیان الههٔ خورشید را «نکرح» و سبئیان «ذات غضرن» و «ذات حمی / ذات حمیم» می‌نامیدند که به ←

شده، و در قرآن کریم نیز تصریح شده است که همین ملکهٔ سبأ و قومِ او به جای خداوند برای خورشید سجده می‌بردند. چنانکه خداوند متعال [از زبان هُدهد] می‌فرماید: وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ/ او و قومش را چنان یافتم که به جای خداوند برای خورشید سجده می‌کردند» [نمل، ۲۴]. آنگاه این خود دلیل روشنی بر این حقیقت است آن ملکهٔ سبأ که با سلیمان (ع) دیدار کرد، ملکهٔ بخش جنوبی ــ نه شمالیِ ــ عربستان بوده است.

شگفت‌آورتر آنکه که یکی از مورخانِ یهودی به نام «یوسف بن متیٰ» چنین می‌پندارد که ملکهٔ سبأ، فرمانروای حبشه بوده است، چنان باز گمان می‌کند که «سبأ/ Saba»، پایتخت حبشیان بوده و نام آن ملکه «مائوکالیس/ Maukalis» بوده است، بنابراین ملکهٔ سبأ حبشی است و عربی نیست.[1] امّا خود روایات حبشی مقرّر می‌دارند که «منلیک»، نخستین پادشاه حبشه در قرنِ دهمِ پیش از میلاد، پسر قهرمانِ خورشید «بلقیس / مکید یا مقید» و پهلوانِ ماه، سلیمانِ حکیم بوده است؛ از این روی همواره پادشاهانِ حبشه تا انقراض دولت آنان در بیست و یکم مارس ۱۹۷۵ م از میان القاب خویش به لقبِ «اسد یهوذا» یا «الأسد الخارج من سبط یهوذا» ملّقب بودند، چنین برداشتی در واقع بسیار بیراه است. اینکه پایتخت حبشیان بنا بر پندارِ آن مورخ یهودی، سبأ بوده باشد، درست نیست، از آن گذشته مملکت «اکسوم» در قرن اوّلِ پیش از میلاد ــ نه قرن دهم بنا بر پندار روایاتِ حبشی ــ ایجاد شد. در عین حال ملکهٔ سبأ نیز حبشی نیست، بلکه ملکه‌ای عربی بوده که در جنوبِ غربِ شبه جزیرهٔ عربستان در رأس دولتی عربی فرمان می‌راند. بنابراین تردیدی بر جای نمی‌ماند که این اسطوره را پس از هجرت یهود به حبشه در سدهٔ ششمِ پیش از میلاد ــ یا قرن نخست و حتیٰ دوّم پس از میلاد ــ برساخته‌اند، حتیٰ «لیتمان» در برخی از تصاویر پادشاه حبشی «عزانا»، عبارتِ «پادشاه صهیون» را خوانده است، و به رغم آنکه، فردی که در سال ۳۲۵ م بر تختِ پادشاهی جای

→

معنای برخوردار از حرارت است یا اینکه در معنای ذات الحمی باید گفت «حمی» جایگاهِ مورد حمایت است که ویژهٔ خدا یا معبد یا پادشاه یا سرورِ قبیله است ... و قتبانیان به خورشید «ذات صبهرن» و «ذات رحبن» می‌گفتند و از این روی برخی از عرب‌ها به شمس منتسب هستند و به آنان «عبد شمس» می‌گویند و بنا بر روایت «اخباری‌ها» سبأ اکبر نخستین کسی بود که «عبد شمس» نامیده شد، چنانکه نخستین کسی هم بود که خورشید را پرستید، از این روی «عبد شمس» نامیده شد (محمد بیومی مهران، الدیانة العربیة القدیمة، ص ۲۲ ـ ۲۴، ۸۶ ـ ۹۰).

1. EI, I, p.720.

گرفت، مسیحیّت را پذیرفت، چه بسا در آنجا حرکتی پدید آمد که به هر دو دیانت یهودی و نصرانی نوید می‌داد و یا اینکه به مذهبی دعوت می‌کرد که به نحوی هر دوی آنها را در بر می‌گرفت.[1]

در عین حال نگرش دیگری هم در تفسیر روایاتی که به حبشی بودنِ — و عربی نبودن — ملکهٔ سبأ نظر دارد، در میان هست، که ما آن را در اینجا با احتیاط ارائه می‌دهیم و در بیانِ آن بر دو فرض تکیه می‌کنیم، بی‌آنکه در میانِ آنها قائل به ترجیح شویم، فرض نخست آن است که چه بسا این روایات نتیجهٔ انتشار نظر مضطربِ تورات در بیان اصل و ریشهٔ سبئیان باشد، چنانکه یک بار آنان را از نسل سامیان[2] و دیگر بار از حامیان[3] می‌داند. آنگاه در عین حال آنان را یک بار از فرزندانِ یقطان[4] و دیگر بار از فرزندانِ یقشان[5] می‌شمارد. بنا بر همین پریشان گویی برخی از پژوهشگران به این نتیجه رسیده‌اند که این بیان دلیلی بر پراکنده بودنِ سبئیان در آسیا (یمن) و آفریقا (اریتره و حبشه) خواهد بود.[6]

امّا فرض دوم آن است که چه بسا خود این نظریات از رأیی متأثّر باشد که معتقد است که خودِ مملکت «اکسوم» را عرب‌های جنوب پدید آورده باشند.[7] در روایات عربی چنین آمده است که این ملکهٔ سبأ «بلقیس» یا «بلقمه» یا «یلقمه» نام داشته است.[8] استاد دکتر احمد فخری را نظر بر این است که یکی از دو نامِ پیش‌گفته — چه بسا یلقمه — در نتیجه اشتباهی در نقل یکی از آنها پدید آمده باشد و نیز ممکن است نام خدایِ «موقات» (به معنای «إیل قوی» یعنی خدای قوی) در ترکیب آن راه یافته باشد امّا نام بلقیس که نام او بارها در متونِ تاریخیِ مورخانِ مسلمان دیده می‌شود (دستِ کم تا به امروز)، به‌طور مطلق در میان نام‌های سبئی وارد نشده است، از این روی چنین احتمالی وجود دارد که از عبریِ منقول از یونانی به معنای «أمه» و جاریه (کنیز) نقل شده باشد.[9]

1. A. Kammerer, *Essai sur L'Histoire Antique D'Abyssinie*, Paris, 1926, p. 68.

۲. پیدایش، ۱۰:۳۸.

۳. همان، ۱۰:۷؛ اخبار ایام اول، ۱:۹.

۴. پیدایش، ۱۹: ۲۸.

۵. پیدایش ۲۵:۱ ـ ۳؛ نیز:

W. F. Albright' *The Bible and the Ancient Near East*, London, 1961, p. 300.

6. J. Hastings, op-cit, p. 40. ; EB, p. 2564.

۷. جوادعلی، ۴۵۱/۳؛ جورج فضلو حورانی، العرب و الملاحة فی المحیط الهندی، ص ۸۵؛ نیز:

F. Altheim and R. Steihl, *Die Arabier in der Alten Welt*, Berlin, I, 1967, p. 114.

۸. تاریخ طبری، ۴۸۹/۱؛ الکامل ابن اثیر، ۱۲۹/۱؛ بکری، ۱۲۹۸/۴؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۲۱/۲.

۹. احمد فخری، پیشین، ص ۷۳.

امّا استاد حسن ظاظا را نظر بر این است که تلفّظ این واژه به‌طور یقینی «بلقیس» نیست و چه بسا صفتی باشد که در زبان عبری و آشوری «یلجشن» یا «فلجش» بر زبان می‌آید که معنای آن نیز معشوقه و یا همسر نامشروع است. رأی راجح آن است که چنین عیبی را قوم یهود بر ملکهٔ سبأ بر بسته‌اند که چنین رابطه‌ای را میان پادشاهانِ خویش و زنان بیگانه برنتابیده‌اند.[1]

نامِ آن ملکهٔ سبأ که با سلیمان (ع) دیدار کرد و انگیزهٔ نامیدن او به نام‌های مورد نظر منابع عربی، عبری، یونانی و حبشی هر چه که باشد، تورات را باور بر این است که هدف ملکهٔ سبأ بجز دیدارش با سلیمان آن بود که در صدد یافتنِ حکومت و آزمودنِ سلیمان برآید و آنگاه که به یقین از حکمت و عظمتِ فرمانروایی او آگاهی یافت، بی‌درنگ زبان به پاکداشتِ خدای اسرائیل گشود، همان خدایی که سلیمان را به عنوان چنان پادشاهی قرار داد که حکمت و فصل‌الخطاب به دستِ او جاری شود، آنگاه به بارگاهِ خدای اسرائیل دست به دعا برداشت که تا ابد تخت او را استوار بدارد: «بلکه خجسته آن خدای تو باد که تو را خشنود ساخت و تو را بر تخت اسرائیل نشاند، از آن روی که خداوند اسرائیل را تا ابد خوش داشت، تو را به پادشاهی گمارد تا حکمت و نیکی همواره در گردش باشد»، آنگاه سخن را به موضوعِ مبادلهٔ هدایای دو پادشاه می‌کشاند: «آنگاه به آن پادشاه یکصد و بیست شمش طلا و بسی بویِ خوش و سنگ‌های گران‌بها داد، که آنگاه از حیث بسیاریِ آن بوی خوش که آن ملکه به سلیمانِ پادشاه داد، هرگز کسی به دیگری نداده است و سلیمان آن فرمانروای بزرگ نیز به ملکهٔ سبأ افزون بر آنچه که بر حَسَبِ سخا و بخشش خویش داده بود، هر آنچه را نیز که او خواست، روا داشت. آنگاه ملکه با افراد تحتِ فرمان خویش به سرزمینِ خود رفت.[2] در عین حال کسانی از پژوهشگران به این نظریه گرایش دارند که دیدار ملکهٔ سبأ با سلیمان (ع) برای هر چه بیشتر استوار داشتن روابط بازرگانی و تسهیل همکاریِ تجارتی میان آن دو بوده است، همچنین برخی دیگر می‌پندارند که آن ملکه فرمانروای عملیِ سرزمین خویش نبوده است[3]، بلکه او کسی است که این دیدار را به انجام رسانده است. بنابراین، می‌توان از آن چنین نتیجه گرفت که او همان کسی است که تمایل به برقراری امور تجارتی با سلیمان داشت، و چه بسا

---

۱. حسن ظاظا، پیشین، ص ۱۳۳.
۲. اوّل پادشاهان، ۱:۱ ـ ۱۳.
۳. قرآن کریم این مدّعا را تکذیب کرده و این حقیقت از آیات ۲۳ ـ ۳۵، ۴۱ ـ ۴۲ و ۴۴ سورهٔ نمل به روشنی پیداست.

آن دیدار برای سازمان دادن به حرکت کاروان‌های تجارتی و نظارت بر آن بوده باشد. در عین حال کسانی دیگر معتقدند که سلیمان ملکهٔ سبأ را برای دیدار با خود دعوت کرده بود تا مدّت زمانی را در محلی از بلندی‌های سرزمین أدوم بگذراند تا مگر بتواند کارگرانِ او را ببیند که چگونه مس را از معادنِ گستردهٔ آنجا استخراج می‌کنند.[1]

بدین ترتیب محقّقان از غرض اصلی دیدار ملکهٔ سبأ با پیامبر خدا، سلیمان (ع) که همانا ایمان آوردنش به دعوت آن پیامبر بزرگوار بوده فاصله می‌گیرند، چنانکه قرآن کریم در این باره تصریح دارد که: «قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ / گفت: پروردگارا، من بر خویشتن ستم کرده‌ام و [اینک] با سلیمان (ع) برای خداوند، پروردگارِ جهانیان گردن می‌نهم» [نمل، ۴۴]. آری محقّقان از این هدف ارزندهٔ آن دیدار فاصله گرفته‌اند و می‌گویند که مملکت سلیمان در منتهای راه‌های کشتی‌ها واقع بود و کارگزارانِ سلیمان برخی قوانین گمرکی را ــ در صورت درستیِ این تعبیر ــ بر کالاهای گران قیمت به اجرا می‌گذاشتند. در عین حال آنان بودند که به کاروان‌ها اجازه می‌دادند که سفر خود را با گذر از مملکت سلیمان در فلسطین به مصر، فینیقیه و سوریه پی گیرند. بنابراین، چه جای شگفتی است که آوازهٔ سلیمان به ملکهٔ سبأ رسیده باشد.[2] و بدینسان «با گروهی بس بزرگ و در اوج زیبایی و در حالی که بوی خوش و زرِ بسیار و سنگ‌های گران‌بها با خود همراه داشت، به اورشلیم آمد و به حضور سلیمان رسید و سخنِ دلِ خویش را با او باز گفت».[3]

به راستی حقّ آن است که سراسر این داستان با دعوتِ پیامبر بزرگوار، سلیمان (ع) ــ نه با سلیمانِ پادشاه ــ مرتبط است. بنابراین نخست می‌باید این آیاتِ کریمه را که تصویری هر چه راستین‌تر از آن را ارائه می‌دهد، از نظر بگذرانیم که می‌فرماید: و سلیمان از حال مرغان پرس‌وجو کرد، آنگاه گفت: مرا چه شده است که «هدهد» را نمی‌بینم یا [اینکه] غایب است. قطعاً او را به عذابی سخت کیفر دهم یا ذبحش کنم یا [باید] دلیلی آشکار برای من بیاورد. پس [هدهد] مدتی نه چندان دراز درنگ کرد، آنگاه گفت: به چیزی احاطه یافته‌ام که [تو] به آن

۱. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۷۷۲؛ نیز:
W. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1963, p.124; K. M. Kenyon:, *Excavation in Jerusalem*", 1962, PEQ, 95, 1963, p. 7.

۲. جواد علی، ۲/۲۶۳؛ نیز:
J. Hastings, op-cit, p. 843; W. Keller, op-cit, p. 213-215; S.O. Eissfeldt, op-cit, p. 593.

۳. اوّل پادشاهان، ۱۰:۲.

احاطه [و آگاهی] نداشته‌ای و از [قبیلهٔ] سبأ برایت خبری یقینی آورده‌ام، من زنی را یافتم که بر آنان فرمانروایی می‌کند و [به او] از هر گونه نعمتی داده شده است. و تختی بزرگ دارد. او و قومش را [چنان] یافتم که به جای خدا برای خورشید سجده می‌کنند و شیطان کارهایشان را برایشان آراسته و آنان را از راهِ [خدا] بازداشته است، پس آنان راه نمی‌یابند. [به آن سو] که خداوندی را سجده برند که نهان آسمان‌ها و زمین را آشکار می‌کند و آنچه را که پنهان می‌دارید و آشکار می‌سازید، می‌داند. خداوند است که معبود [راستینی] جز او نیست، که پروردگارِ عرش بزرگ است. [سلیمان] گفت: خواهیم دید که آیا راست گفته‌ای یا از دروغگویانی. این نامه‌ام را ببر و آن را به سوی آنان بینداز. سپس از آنان روی بگردان آنگاه بنگر چه [پاسخی] باز می‌دهند. [بلقیس] گفت: ای بزرگان، به راستی به سوی من نامه‌ای گرانقدر انداخته شده است. آن [نامه] از سلیمان است و آن به نام خداوند بخشایندهٔ مهربان است. [با این متن] که بر من سرکشی مکنید و فرمانبرداژ به نزدِ من آیید، گفت: ای بزرگان! در کارم به من نظر دهید. من هیچ کاری را به سرانجام نمی‌رسانم مگر تا هنگامی که شما در نزد من حاضر شوید، گفتند: ما توانمند و سخت جنگاوریم و [اختیار] کار با توست. پس بنگر چه فرمان می‌دهی و او گفت: بی‌گمان چون پادشاهان به شهری درآیند آن را ویران سازند و عزیزترین مردمانش را خوارترین می‌گردانند و این‌گونه عمل می‌کنند و به راستی من هدیه‌ای به آنان خواهم فرستاد، آنگاه می‌نگرم فرستادگان چه [پاسخی] باز می‌آورند. پس چون فرستاده به نزد سلیمان آمد، [سلیمان به او] گفت: آیا مرا به مالی مدد می‌رسانید؟ بدانید که آنچه خداوند به من بخشیده است از آنچه به شما داده بهتر است. آری [می‌بینم] شما به هدیه‌تان شادمان می‌گردید و به نزد آنان بازگرد، آنگاه [برای مقابله] با آنان سپاهیانی خواهیم آورد که آنان توانِ مقابله با آن را ندارند و بی‌گمان آنان را رسوا [و زبون] و خوار از آنجا بیرون خواهیم راند. گفت: ای بزرگان! چه کسی از شما تخت او را پیش از آنکه فرمانبرداژ به نزدِ من آیند، برایم می‌آورد؟ عفریتی از جن گفت: من آن را پیش از آنکه از جایت برخیزی، برایت می‌آورم و من بر آن [کار] توانای امین هستم. کسی که به نزدش علمی از کتاب [الٰهی] داشت، گفت: من پیش از یک چشم به هم زدنت آن را نزد تو می‌آورم. و چون آن را در نزد خود مستقرّ یافت، گفت: این از فضل پروردگار من است تا مرا بیازماید که آیا سپاس می‌گذارم یا اینکه ناسپاسی می‌کنم و هر کس سپاس گزارد، تنها برای [سود] خود سپاس می‌گزارد و هر کس ناسپاسی کند [بداند] که پروردگارم بی‌نیاز بخشنده است. [سلیمان] گفت: تختش را برای

[آزمودنِ] او دگرگون سازید تا بنگریم آیا [آن را] باز می‌شناسد یا از آنان می‌شود که راه نمی‌یابند. پس چون [بلقیس] آمد، گفته شد: آیا تخت تو اینچنین است؟ گفت: گویی همان است و ما [به حقّانیت سلیمان] پیش از آن دانش یافتیم و فرمانبرداریم. و آنچه به جای خداوند می‌پرستید او را [از ایمان آوردن به خدا] بازداشته بود، که آن [زن] از گروه کافران بود و به آن [زن] گفته شد: به قصر وارد شو. پس چون آن را دید، حوضش پنداشت و از دو ساقِ [پای] خود لباس بالا زد، [سلیمان] گفت: این قصری ساده [و درخشان و ساخته شده] از آبگینه‌هاست. [آن زن] گفت: پروردگارا، من به خود ستم کرده‌ام و [اینک] همراه سلیمان تسلیم خداوند، پروردگارِ جهانیانم» [نمل، ۲۰ ـ ۴۴].[۱]

داستان با پیامبرِ پادشاه، سلیمان (ع) در میان موکب عظیم و انبوه خویش از جنیان و آدمیان آغاز می‌شود، که او پرنده را می‌جوید اما هدهد را نمی‌یابد، عالمان در این باره که دلیل جُستنِ پرنده چه بوده است، از چند جهت اختلاف نظر دارند، وهب بن منبه در این باره گفته است: در نوبتی که برای او مقرّر بود، حاضرنشد، از این روی درصدد او برآمده است، دوم: از آن روی که مقیاس‌های آب به عهدهٔ او بود و نزدیک و دور فصول را با نزدیک و دور بودنِ او می‌دانست؛ سلیمان بنا بر همین نیاز او را طلبید و در صدد او برآمد.[۲] سومین نظر آن است که هُدهد بر سر او سایه می‌گسترد تا حرارت خورشید او را نیازارد، وقتی هُدهُد را حاضر ندید، درصدد او برآمد.[۳] از این روایت چنین بر می‌آید که آن پرنده هدهدِ ویژه‌ای در نوبت خاصّ خود بوده و یکی از انبوهِ هزاری و میلیونیِ جمع هدهدها نبوده است، چنانکه از پُرس و جوی سلیمان از آن هدهد نیز جز نشانه‌های ویژهٔ او (ویژگیِ هوشیاری و دقت و حزم) چیز دیگری فهمیده نمی‌شود، او حتی از غیبت سربازی از آن جمعِ انبوه از جنّ و انس و پرندگان که اوّل و

۱. افزون بر تفاسیر معتبر: تاریخ طبری، ۴۸۹/۱ ـ ۴۹۵؛ الکامل ابن اثیر، ۲۲۴/۱ ـ ۲۲۸؛ تاریخ ابن خلدون، ۱۱۳/۲ ـ ۱۱۴؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱۸/۲ ـ ۲۴.

۲. در تفسیر طبری (۱۴۴/۱۹) آمده است که عبدالله بن سلام و کسانی که با او همداستان هستند با وهب بن منبه در این باره اختلاف نظر دارند. عبدالله می‌گوید: سبب هُدهد را جستن و از او پرسش کردن آن بود تا از فاصلهٔ آب در درّه‌ای در مسیر خویش به آنجا رسیده بود، باز پرسد و وهب گفته است: سبب آنکه که در صدد او برآمد، آن بود که در نوبتی که برای او مقرّر بود، حضور نیافت، خداوند بهتر می‌داند. چنانکه طبری می‌گوید، انگیزهٔ پرستش او هر چه که بوده باشد، وقتی که در آیات قرآن کریم به آن تصریح نشده و حدیثی هم از رسول خدا (ص) در این باره وارد نشده، شیوهٔ درست آن است که بگوییم خداوند متعال خبر داده است که سلیمان از مرغان باز پرسید، که این یا به سبب اخلال در نوبت و یا هر دلیل دیگری بوده باشد.

۳. تفسیر فخر رازی، ۱۸۹/۲۴.

آخِر آنها را گرد هم می‌آورد تا پخش و پراکنده نشوند، غافل نبود. چنانکه با لحنی بلند و آهنگین و فراگیر از او می‌پرسد: «مٰالِیَ لٰا أَری الْهُدهُدَ اَمْ کٰانَ مِنَ الْغٰائِبِینَ» (نمل، ۲۰) غیبتِ او پیداست و همگان از پرسش پادشاه دانستند که غیبت او مجاز نبوده است، آنگاه به این نتیجه می‌رسد که با دوراندیشی سخن خویش را پی گیرد تا هرج و مرج در نگیرد. آنگاه می‌بینم که سلیمانِ پادشاه دوراندیش آن سربازِ غایبِ مخالف را تهدید می‌کند: «لَاُعَذِّبَنَّهُ عَذٰاباً شَدِیداً، اَوْ لَاَاْذْبَحَنَّهُ»(نمل، ۲۱) امّا نباید از نظر دور داشت که سلیمان در آن سرزمینِ پادشاهی ستمگر نبود، بلکه پیامبر بود، او هنوز دلیلِ هُدهُدِ غایب را نشنیده بود و تا زمانی که سخن او را نشنیده و عذر او معلوم نشده باشد، سزاوار نبود که حکمِ نهایی را صادر کند، از این رو نشانِ پیامبرِ دادگر رخ می‌نماید: «اَوْ لَیَأْتِیَنِّی بِسُلْطٰانٍ مُبِینٍ» (نمل، ۲۱) یعنی دلیلی قوی که بیانگر عذر او باشد و موجباتِ بازخواستِ او را از بین ببرد.[1]

دیری نمی‌پاید که هدهد از راه می‌رسد و به آن پیامبر بزرگوار می‌گوید: «اَحَطْتُ بِمٰا لَمْ تُحِطْ بِهِ» (نمل، ۲۲) چنانکه فخر رازی می‌گوید در این عبارت تنبیهی برای سلیمان وجود دارد به این مضمون که حتّی پست‌ترین آفریدگان الٰهی نیز می‌تواند به چیزی احاطه داشته باشد و او را از آن آگاهی نباشد؛ و این عبارت در واقع متضمّن لطفی در ترک اعجاب است و احاطهٔ علمی به چیزی داشتن به آن معنی است که از جمیع جهات از آن آگاهی داشته باشد[2]، آنگاه به سلیمان از چیزی خبر می‌دهد که احاطه‌ای بدان نداشت، و می‌گوید: «وَ جِئْتُکَ مِنْ سَبَأٍ بِنَبَأٍ یَقِینٍ، اِنِّی وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِکُهُمْ وَ اُوتِیَتْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ وَلَهٰا عَرْشٌ عَظِیمٌ، وَجَدْتُهٰا وَ قَوْمَهٰا یَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطٰانُ اَعْمٰالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِیلِ فَهُمْ لٰا یَهْتَدُونَ». (نمل ۲۲ـ ۲۴) یعنی من از سبأ (کشوری بزرگ واقع در جنوبِ غربی شبه جزیرهٔ عربستان) می‌آیم و مردمانی را دیدم که زنی بر آنان فرمانروایی می‌کند[3] و از همه چیز برخوردار است. همهٔ اینها کنایه از عظمتِ ملک و فراوانیِ ثروت و بسیاریِ مظاهرِ تمدّن و قدرت و دارایی او دارد! نیز می‌گوید: «لَهٰا عَرْشٌ عَظِیمٌ» (نمل، ۲۳) یعنی تختی بزرگ و با شکوه که بر ثروت و رفاه و پیشرفت صنعت و اوج عظمت و قدر و ارزش وی دلالت می‌کند، نه عظمت در کبر و

۱. فی ظلال القرآن، ۲۶۳۸/۵.
۲. تفسیر فخر رازی، ۱۹۰/۲۴.
۳. بخاری، ترمذی و نسایی، هر یک به سند خویش از ابی بکره روایت کرده‌اند که وقتی رسول خدا (ص) خبر رسید که پارسیان دختر کسریٰ را فرمانروای خود کرده‌اند، فرمود: «مَنْ یَفْلَحُ قَوْمٌ أَمرَهم اِمْرَأة» (البدایة و النهایة، ۲۲/۲)

غرور و توانایی مالی، امّا آن زن و قومِ او: «یَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیطانُ أَعْمالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِیلِ فَهُمْ لا یَهْتَدُونَ» (نمل، ۲۴) اینجاست که خود را در برابر هدهدِ شگرفی می‌بینیم، باهوش، مؤمن، برجسته در گزارش اخبار، هشیار از طبیعتِ جایگاهِ خویش، آگاه از صنعتِ تلمیح و اشارتِ استادانه و آگاه از این حقیقت که این زن ملکه است و آنان رعایای او هستند و می‌فهمد که ایشان به جای خداوند آفتاب را می‌پرستند و می‌داند که سجده جز برای خداوند صاحب عرشِ عظیم روا نیست؛ هدهدها هرگز همگی این‌چنین نیستند، بنابراین، او باید هدهدی خاص باشد که چنین ادراکِ ویژه را به طریق خارق‌العاده و برخلافِ معمول به او بخشیده‌اند.[1]

از این رو آن پیامبر بزرگوار خواست که راستگویی هدهد را بیازماید و آنان را که از پرستش خداوندِ یگانهٔ قهار رو به کژی نهاده بودند به حقیقت فراخواند. در ادامه، سپس ملکه با بزرگانِ قوم به رایزنی می‌نشیند و چارهٔ کار را بر عهدهٔ آنان می‌گذارد. اَلمَلَؤُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ، أَلاَّ تَعْلُوا عَلَيَّ وَ أْتُونِي مُسْلِمِينَ» (نمل ۲۹ ـ ۳۱) رازی دربارهٔ وصفِ کریم برای کتاب می‌گوید که این عبارت سه وجه دارد؛ نخست نیکویی مضمونِ آن است؛ دو دیگر آنکه از سویِ پادشاهی بزرگوار (کریم) فرستاده شده بود؛ سوّم آنکه آن نامه (به مُهر سلیمان) مُهر شده بود، و رسول خدا (ص) فرمود: «کرم الکتاب ختمه/ ارجمندی نامه به مهر کردنِ آن است» چنانکه رسول خدا (ص) می‌خواست به ایرانیان نامه بنویسد که به حضورش عرض شد، آنان نامهٔ مُهر ناشده را نمی‌پذیرند، بنابراین برای خود مهری برگزید. همچنین از این عبارت حُسنِ ادبِ آن ملکهٔ عربی فهمیده می‌شود، در هر صورت از نامه چنین بر می‌آید که آن ملکه خداوند را پرستش نمی‌کرد، امّا آوازهٔ سلیمان در آن رُقعه به روشنی معلوم است، همچنین زبانِ نامه، چنانکه قرآن کریم حکایت می‌کند و از اشارتِ وصفی که آن ملکه در میان آورد. معلوم می‌شود، در اوجِ برتری و حزم و جزم بوده است، و محتوای نامه در نهایت سادگی و قوّت بود و با «بسم اللّٰه الرحمن الرحیم» آغاز شده و در آن تنها یک چیز خواسته شده بود، آنکه در برابر فرستنده‌اش گردنکشی و نافرمانی نکنند و فرمانپذیر از خداوندی که با نامِ اوْ با آنان سخن می‌گوید، به نزدش آیند.[2]

---

۱. فی ظلال القرآن، ۲۶۳۸/۵؛ تفسیر طبری، ۱۴۸/۱۹.
۲. فی ظلال القرآن، ۲۶۳۹/۵ ـ ۲۶۴۰.

ملکهٔ سبأ دربارهٔ این تنگنای غیر قابل پیش‌بینی که برای او پیش آمده بود، با بزرگانِ قوم خود به مشورت می‌نشیند و در عین حال می‌گوید که تنها پس از این مشورت است که تصمیم نهایی را با کسب رضایت و موافقت آنان خواهد گرفت: «یٰا اَیُّهَا الْمَلَئُوا اَفْتُونِي فِي اَمْرِي مٰا کُنْتُ قٰاطِعَةً اَمراً حَتّٰیٰ تَشْهَدُونِ» (نمل، ۳۲) آنگاه فوراً از مشاوران خویش چنین پاسخ می‌شنود: «نَحْنُ اُولُوا قُوَّةٍ وَّ اُولُوا بَأْسٍ شَدِیدٍ وَّالأَمْرُ اِلَیْکِ فَانْظُرِي مٰاذٰا تَأْمُرِینَ (نمل، ۳۳) با دلالت آشکارِ این سیاق قرآنی هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که او برخلافِ پندارِ برخی از محققان در کشور خویش از قدرت اجرایی برخوردار بود.[1] امّا قدرت و نیروی جنگاوری که آن بزرگان از آن سخن گفتند، مراد از قوّت، نیروی لشگری و تجهیزات جنگی است اما مراد از «بأس» پُردلی و پایداری در جنگ است. حاصل این پاسخ آن است که آنان از دو چیز یاد کردند. یکی ابراز قدرتِ ذاتی و عرضی، با این بیان که اگر برای دفاع و جنگ خواهانِ آن باشی، در حقیقت چنان خواهی یافت که می‌خواهی، دیگر آنکه گفتند: اختیارِ کار با توست و ما از تو فرمان می‌پذیریم، فرمان بده تا اطاعت کنیم و هرگز مخالفت نورزیم. از این عبارت چنین بر می‌آید که مشورت آنان به جنگ بود یا اینکه ابراز دارند که ما فرزندان جنگیم نه شایستگان رأی و مشورت! تو خود صاحبِ رأی و تدبیر هستی. پس بنگر که چه می‌خواهی تا ما از رأی تو پیروی کنیم، آنگاه وقتی احساس کرد که آنان گرایش به جنگ دارند، خود به آشتی روی کرد و در صدد بر آمد که پاسخی درست به آنان بگوید، در نتیجه ابتدا از شأن و ارزش سخنِ آنان کاست و چون گفت: «قٰالَتْ اِنَّ الْمُلُوکَ اِذٰا دَخَلُوا قَرْیَةً اَفْسَدُوهٰا وَجَعَلُوا اَعِزَّةَ اَهلِهٰا اَذِلَّةً وَّ کَذٰلِکَ یَفْعَلُونَ» (نمل، ۳۴) اشتباهشان را به آنان نمایاند و مراد او آن بود که این عادتِ مستمرّ دگرگونی‌ناپذیر آنان است، چرا که از دیرباز در میانِ خاندانِ پادشاهان زیسته بود و همچنین سخنی را از آنان شنیده بود.[2] در تفسیر ابن کثیر آمده که حسن بصری گفته است: کارشان را به «مادینه گوساله‌ای با سینه‌های لرزان» (به عنوان یک اصطلاح) سپردند، آنگاه وقتی سخن خود را با او بازگفتند، دیدند که رأی او درست‌تر و اندیشمندانه‌تر است و او از کار و بار سلیمان آگاهی بیشتری دارد، چرا که دانست که هرگز نمی‌تواند در برابر لشگر و سپاه او و در برابر جنّیان و آدمیان و پرندگانی که در اختیار اویند، تاب آورد، و از هُدهُد کاری بس شگرف و شگفت دیده است.[3] پس به آنان گفت من از جنگ با او و نیز سرپیچی از او بیمناکم که آنگاه

1. O. Eissfeldt, op-cit, p. 593.

۲. تفسیر نسفی، ۳/۲۱۰.
۳. این مطلب را به آنچه در فی ظلال آمده مقایسه کن که سید قطب در آنجا این نظر را ترجیح می‌دهد که او
←

با سپاهیان خود آهنگِ دیارِ ما را خواهد کرد و با آنان ما را به نابودی می‌کشاند و آنگاه تنها ما را نابود و هلاک خواهد کرد، از این روی گفت: پادشاهان هر گاه وارد شهری شوند، آنجا را به تباهی می‌کشانند. ابن عباس گفته است: اگر بـه زور وارد شـهری شـوند، آنـجا را ویـران می‌سازند و عزیزترین کسانِ آنجا را خوارترین می‌گردانند، یعنی آهنگِ کارگزاران و سپاهیان آن دیار می‌کنند و آنان را با کشتن و به اسارت گرفتن به کلّی خوار و ذلیل می‌کنند... آنگاه بود که از در آشتی و صلح و مسالمت و نیرنگ‌ورزی و برخورد هدفدار درآمد.[1] بدینسان آن ملکه شروع به چاره‌اندیشی و تدبیر کرد و حق این است که در همینجا شخصیّت زن از فـراسـوی ملکه خود را می‌نمایاند، زنی که جنگ و ویرانی را خوش نمی‌دارد و پیش از آنکه سلاحِ نیرو و خشونت را نفی کند، به سلاح چاره انـدیشی و نـرمخویی روی مـی‌آورد[2] و از ایـن روی می‌کوشد که آن پیامبر بزرگوار را در جایگاه آزمون قرار دهد تا مگر بتواند به رأیی برسد که به کاروبار او اطمینان یابد و بداند که آیا او از هادیان راهنماست یا از سرکشانِ آزمند! بنابراین، از سوی خویش فرستادگانی با هدایای گران‌بها به نزد صاحب این نامه می‌فرستد، کسی که از او و قومش چنین می‌خواهد که: «در برابر من گردنکشی نکنید و از در تسلیم نزد من آیید». همچنین ملکه از سفیرانش می‌خواهد که از نیرو و قدرت سلیمان آگاهی به دست آورند، آنگاه از حقیقتِ کاروبارِ سلیمان گزارشی کافی و فراگیر به او بدهند و معلوم بدارند که میزانِ تدبیر او چقدر است و آیا می‌تواند برای او و قومش ـــ اگر به فرمان او گردن ننهند ـــ تهدیدکننده باشد، تا بتواند با دلیل و به روشنی موضوع او را پی گیرد و بتواند تصمیم مقتضی و مناسبی را اتخاذ کند. قتاده می‌گوید: در اسلام و شرکِ خویش به حکم خرد عمل کرد. او به خوبی دانست که هدیه در واقع چه جایگاهی در میان مردم دارد، چرا که دل‌ها را نرم می‌کند و از دوستی نشان دارد و در از بین بُردنِ زمینه‌های وقوع جنگ نیز مؤثّر می‌افتد و آن خود آزمونی است، سپس اگر سلیمان آن را بپذیرد، در آن صورت امری از امور دنیاست و آنگاه افـزار دنـیوی فـایده می‌بخشد و اگر آن را نپذیرد، امری است که در باور ریشه دارد و هیچ مـال و مـتاع دنـیوی

ندانست که چه کسی و چگونه، آن نامه را برای او افکنده است و اگر می‌دانست کـه هـدهد آن را آورده ـــ چنانکهِ تفاسیر بر آنند ـــ حتماً این کار شگرف را با سرانِ قوم خویش در میان می‌گذاشت، بلکه او با صیغهٔ مجهول «أُلقی» سخن می‌گوید و همین امر ما را بر آن می‌دارد که ترجیح دهیم او افکنندهٔ نامه را نمی‌شناخته است.

۱. تفسیر ابن کثیر، ۵۷۹/۳.

۲. فی ظلال القرآن، ۲۶۴۰/۵.

نمی‌تواند او را از آن بازگرداند. ابن عباس می‌گوید: آن ملکه به قوم خویش گفت: اگر هدیه را بپذیرد، بدانید که او پادشاه است و با او به پیکار برخیزید و اگر آن را نپذیرد، پیامبر است و از او پیروی کنید.[1]

آن فرستادگان به نزد سلیمان (ع) آمدند و هدیه‌ها را عرضه داشتند و او نپذیرفت و به فرستادگان ملکه فهماند که خداوند متعال به او ملک و نبوت و رسالت ارزانی داشته و برای پذیرش این دو مسئولیت بزرگ، پاداشی بس بزرگ و جایگاهی گرانقدر برای او مقرّر داشته است و چنین منزلتی البته که از آن هدایا و هر آنچه که از متاع دنیا در اختیار دارند بهتر است. آنگاه آنان را به این امر بیم داد که به سوی آنان و سرزمینشان چنان سپاهیانی گسیل خواهد داشت که آنان نمی‌توانند در برابرش پایمردی کنند و یقیناً ایشان را با خواری و حقارت از آنجا بیرون خواهد کرد. قرآن کریم نیز به این حقیقت اشارت دارد و می‌فرماید: «فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ. ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ» (نمل، ۳۶ ـ ۳۷) آنگاه بود که آن ملکهٔ عربی به نیکی دانست که با یکی از نیکوترین برگزیدگان روبه‌روست که خواسته‌اش از او و قومِ او راهیابی به راه راست است، او کسی نیست که به قدرتش فریفته باشد و بخواهد که دولتِ سبأ را نیز به مملکتِ خویش ضمیمه کند، آنگاه بود که تصمیم گرفت خود به نزد آن پیامبر بزرگوار برود. ابن عبّاس می‌گوید: وقتی که فرستادگانش از نزد سلیمان باز آمدند و حقیقت امر را با وی بازگفتند، گفت: به نیکی دانستم که او پادشاه نیست و ما توان رویاروی شدن با او را نداریم، در نتیجه به سلیمان پیام فرستاد که من با سرانِ قوم خویش و تسلیم در برابر دینی که به آن دعوت می‌کنی، به نزد تو خواهم آمد.[2]

وقتی سلیمان چنین پیامی را دریافت داشت چنان خود را برای پیشواز از ملکه آماده کرد که از توانِ بشرِ عادی بیرون است، و این کار در زمرهٔ معجزاتِ پیامبرانِ برگزیده و رسولان گرامی نیکو کردار قرار می‌گیرد، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ. قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ. قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَٰذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا

۱. فی ظلال القرآن، ۲۶۴۰/۵؛ تفسیر ابن کثیر، ۵۷۹/۳ ـ ۵۸۰.
۲. ← حاشیهٔ شیخ‌زاده بر بیضاوی، ۴۹۳/۲؛ صفوة التفاسیر، ۴۰۹/۲.

يَشكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (نمل، ۳۸ ـ ۴۰) «آنگاه سلیمان روی به روی حاضران کرد و گفت کدامین از شما پیش از آنکه وی (بلقیس) تسلیم امر من شود، تخت او را نزد من خواهید آورد. در آن میان عفریتی از جنیان گفت من چنان بر آوردن آن تخت قادرم که پیش از آن که تو از جایگاه خود برخیزی آن را به حضورت خواهم آورد. کسی از آنان که علم کتاب الٰهی در سینه داشت گفت بیش از چشم بر هم زدنی آن را به نزد تو خواهم آورد. چون سلیمان تخت را نزد خود مهیا دید گفت این از فضل خدای من است که آیا نعمت او را شکر گذارم یا کفران می‌کنم و هر که شکر نعمت حق کند به نفع خود (عمل) کرده است، همانا خدا بی‌نیاز و ن ا کریم است». مفسران و مورّخان دربارهٔ قصر سلیمان از آوردنِ تخت او بیش از آنکه همراه قوم خود مسلمان شود و به حضورش رسد، اختلاف نظر دارند، همچنین دربارهٔ آن کس که در نزد خویش عملی از کتاب داشت یعنی همان که گفت: همداستان نیستند. امّا دربارهٔ قصد سلیمان از استحضار تخت باید گفت که بنا بر دیدگاهی او می‌خواست با این کار نمودی از قدرت خارق‌العاده‌ای را که خداوند در اختیارش گذاشته بود، به او بنمایاند تا مگر در دل ملکه مؤثّر افتد و او را به ایمان به خداوند و پذیرش دعوتش رهنمون شود. فخر رازی در این باره می‌گوید: اینکه واقعاً سلیمان (ع) از این کار چه منظوری داشت، مورد اتّفاق مفسران نیست، امّا نظریات آنان را می‌توان در موارد زیر برشمرد: نخست آنکه می‌گویند او می‌خواست به این طریق نظر ملکه را به قدرت الٰهی، و نبوّت خویش جلب کند تا این دلالت نیز بر دیگر دلایلی که از پیش مقرر شده بود، افزوده شود. دیگر آنکه او قصد داشت که تخت را بیاورد و آن را تغییر دهد و ناشناخته کند، آنگاه بر او عرضه دارد تا مگر بداند که آیا خواهد توانست آن را بشناسد یا خیر؟ و منظور آزمودنِ خردِ او بود، که فرمودهٔ الٰهی «نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَهْتَدي» دلالت بر همین دارد. دیدگاه سوّم که نظر قتاده نیز هست، آن است که می‌خواست تخت سلطنتی را پیش از مسلمان شدنش بگیرد، زیرا می‌دانست که اگر مسلمان شود، آنگاه گرفتنِ اموالِ او برایش روا نخواهد بود. چهارم آنکه تختِ پادشاه، سریرِ فرمانروایی اوست، سلیمان(ع) می‌خواست پیش از آنکه او خود به نزدش آید، از گسترهٔ مملکتش آگاهی یابد. ابوجعفر [طبری] گفته است درست‌ترین سخن، نظری است که می‌گوید سلیمان (ع) می‌خواست که با این کار آن را به عنوان دلیلی بر صدقِ نبوت خویش به او بنمایاند و با آن او را از قدرت الٰهی و شأن و شوکتِ بزرگش آگاه کند، اما بهترین تأویل دربارهٔ آن عبارت که می‌فرماید: «قَبْلَ أَنْ يَأْتُوني مُسْلِمِين» همان است که ابن عباس می‌گوید که معنای «مسلمین»، طائعین/ در حالِ

فرمانپذیری است، زیرا آن زن مسلمان شده به نزدِ سلیمان نیامد، بلکه پس از آمدن به نزد او و گفتگویی که میان آنان درگرفت و پرسش و پاسخی که از همدیگر شنیدند، مسلمان شد.[1]

امّا دانشمندان دربارهٔ کسی که علمی از کتاب نزد خویش داشت دو قول گوناگون دارند، برخی گفته‌اند که او از فرشتگان بود و برخی نیز گفته‌اند که از آدمیان بود اما آنان که رأی نخست را پذیرفته‌اند، خود در بیانِ مصداقش اختلاف دارند، برخی گفته‌اند که او جبریل (ع) بوده و برخی دیگر را نظر بر این است که او فرشتهٔ مأمور به یاریگریِ سلیمان (ع) بوده است. اما کسانی که نظر دوم یعنی آدمی بودنِ او را پذیرفته‌اند، آنان نیز در تعیینِ مصداقِ آن اختلاف نظر دارند. نظر نخست که نظر ابن مسعود نیز هست، بر آن است که وی، حضرت خضر (ع) بوده است اما بنا بر نظر دوم که مشهورتر و نظر ابن عباس است، مقرّر می‌دارد که وی آصف بن برخیا، وزیر سلیمان بوده است، وی راستگو و از اسم اعظم آگاه بود چنانکه هر وقت خداوند را به آن نام می‌خواند، خداوند متعال خواستهٔ او را روا می‌داشت، همچنین از یزید بن رومان نیز، روایت شده که وی «آصف بن برخیا» بود که راست‌کردار بود و اسمِ اعظم می‌دانست که هر گاه به آن دعا می‌کرد، دعایش پذیرفته می‌شد. و هر خواسته‌ای که داشت خداوند به او می‌داد. ابن عطیه و ابو حیّان معتقدند که این قول، قول جمهور است و شوکانی آن را رأی بیشتر مفسران می‌شمارد. سوّمین نظر که قتاده بر آن است، مقرر می‌دارد که وی کسی از فرزندانِ آدم بود، مصمر می‌گوید: گمان می‌برم که گفته باشد او یکی از بنی‌اسرائیل بود که از آن نامِ الٰهی که مایهٔ روا داشتنِ دعاست، آگاهی داشت. چهارمین نظر را ابن زید ابراز داشته که می‌گوید: وی فردی نیکوکار بود که در جزیره‌ای واقع در میانِ دریا می‌زیست، آن روز بیرون آمد که به سلیمان بنگرد، وقتی شنید که عفریت می‌گوید: «أَنَا آتِیکَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِّنَ مَّقَامِکَ وَ إِنِّی عَلَیْهِ لَقَوِیٌّ امِینٌ» گفت: «أَنَا آتِیکَ بِهِ قَبْلَ اَنْ یَرتَدَّ إِلَیْکَ طَرْفُکَ» (نمل، ۳۹ ـ ۴۰) سپس نامی از نام‌های الٰهی را بر زبان آورد و آنگاه بود که تختِ ملکه را فرا روی سلیمان بر دوشِ خود حمل می‌کرد و آن فرمودهٔ الٰهی را بر زبان راند که می‌گوید: «فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ قَالَ هٰذَا مِنْ فَضِلُ رَبِّي» تا آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ رَبِّي غَنِیٌّ کَرِیمٌ».[2]

در عین حال کسانی هستند که می‌گویند او خودِ سلیمان (ع)، پیامبر بزرگوار خداوند بوده

۱. ← تفاسیر معتبر ذیل آیاتِ پیش گفته.

۲. ← به تفاسیر مشهور، ذیل همین آیات و همچنین البدایة و النهایة، ۲۳/۲، الکامل ابن اثیر، ۱۳۲/۱؛ تفسیر فخر رازی، ۱۹۷/۲۴.

است[1]، چنانکه دکتر مطرفی[2] در این باره معتقد است که سلیمان چنین گفت تا یکی از معجزاتِ الٰهی را که بر دستِ او جاری می‌شد، به مردم بنمایاند تا ایمانِ گروهی را که از او پیروی می‌کردند به نبوت و رسالتِ خویش هر چه استوارتر بگرداند. به گفتهٔ ابن عطیّه، بنا بر این تأویل خطاب متوجّه عفریت خواهد بود، چراکه او گفت: أنا آتیک به قبل أن تقوم من مقامک» تو گویی سلیمان چنین آوردنی را کُند دانست و برای تحقیر او گفت: «أنا آتیک به قبل أن یرتد الیک طرفک» تا بر عفریت معلوم شود که در آوردنِ تخت از چنان سرعتی برخوردار است که امکانِ آن برای عفریت مهیّا نیست.[3] قرطبی این نظرگاهِ ابن عطیه را تأیید کرده و می‌گوید: نحّاس نیز در معانی القرآن چنین گفته است و به نظر من ــ اگر خدا بخواهد ــ بهترین نظر نیز هست و آنان که می‌گویند این عبارت قرآنی «أنا آتیک به قبل أن یرتدّ الیک طرفک» سخن سلیمان (ع) بوده است به آن فرموده الٰهی نیز استدلال می‌کنند که متضمنِ بیان فضل الٰهی بر اوست، چنانکه می‌فرماید: «هذا من فضل ربی».[4]

در عین حال فخر رازی[5] نیز همین نظر را پذیرفته و گویندهٔ آن سخن را خود سلیمان (ع) و مخاطب را عفریتی می‌داند که با او سخن گفت و به این وسیله سلیمان (ع) می‌خواست اظهارِ معجزه کند، چنانکه ابتدا آنان را به مبارزه طلبید. آنگاه به عفریت فهماند که خود از چنان سرعتی در درآوردنِ تختِ ملکهٔ سبأ برخوردار است که برای او مهیا نیست. و این قول از میان اقوال ابراز شده در این باره پذیرفتنی‌تر است، زیرا از یک سوی آن لفظی که موضوع آن در زبان برای اشاره به شخص معین به هنگام تلاش برای تعریف داستانی معلوم است و در این مقام شخص شناخته شده‌ای که از علمِ کتاب برخوردار است، خود سلیمان (ع) است در نتیجه باید به او منصرف شد. بسی دور می‌نماید که در این مقام بگویند که آصف نیز اینچنین بوده است. در پاسخ آنان خواهیم گفت؛ سلیمان (ع) از آن روی که خود پیامبر بود، از او نسبت به کتاب آگاه‌تر نیز بود. بنابراین، برگرداندن این لفظ به سلیمان پذیرفتنی‌تر است. دوم آنکه احضار عرش در آن کمترین لحظه خود بیانگر مرتبتِ بلند آورنده‌اش خواهد بود، حال اگر آن را در حق آصف بپذیریم، به آن معنا خواهد بود که مرتبت او از جایگاهِ سلیمان بالاتر است و در حقیقت قائل به برتر دانستنِ آصف بر سلیمان شده‌ایم که چنین تفضیلی روا نیست. سوم

---

۱. الکشاف زمخشری، ۱۴۹/۳؛ تفسیر قرطبی، ۲۰۵/۱۳؛ تفسیر فخر رازی، ۱۹۷/۲۴.
۲. عوید مطرفی، پیشین، ص ۷۵ ـ ۷۶.
۳. تفسیر قرطبی، پیشین؛ تفسیر فخر رازی، پیشین.
۴. تفسیر قرطبی، ۲۰۵/۱۳.
۵. تفسیر فخر رازی، ۱۹۷/۲۴ ـ ۱۹۸.

آنکه بپذیریم که سلیمان (ع) در انجام چنین کاری نیازمند آصف بوده است، آنگاه این تلقی مقتضیِ کم شدن شخصیّت سلیمان در نگاه مردم خواهد بود؛ چهارم آنکه سلیمان گفت: «هٰذٰا مِنْ فَضْلِ رَبّي لِيَبْلُونيءَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ» از ظاهر این عبارت چنین بر می‌آید که خداوند متعال این معجزه را به دعای سلیمان (ع) آشکار ساخته است، در عین حال سیّد قطب ترجیح می‌دهد که او کسی جز سلیمان بوده باشد و دلیل او آن است که می‌گوید اگر مراد سلیمان می‌بود، خداوند متعال در سیاقِ عبارت به نام او تصریح می‌کرد و اینک که در مقام بیان داستان او آن را نهان داشته است و هیچ انگیزه‌ای هم برای نهان داشتنِ نام او در چنین مقامی که مقتضیِ آشکارا سخن گفتن است، وجود ندارد، معلوم می‌شود که او کسی جز سلیمان بوده است.[1]

در این باره باید به این موضوع نیز اشاره‌ای بشود که برخی از مفسران کوشیده‌اند منظور از کتاب را در عبارتِ «عنده علمٌ من الکتاب» معلوم بدارند. برخی گفته‌اند که مراد از آن تورات است، امّا برخی دیگر گفته‌اند که منظور از آن آگاهی او از اسم اعظم الٰهی بوده که دعا به واسطهٔ آن قطعاً اجابت می‌شد چنان که پیش از این اشاره کردیم، که عبارت است از: «يٰا حَيُّ يٰا قَيّوُم يٰا ذُالْجَلاٰلِ وَالإِكْرٰام، أو يا اِلٰهَنا وَ إله كُلّ شَيءٍ، إلٰهاً واحداً، لا إله إلاّ انت». همچنین برخی گفته‌اند که او از رویِ الهام به مجاری امور ناپیدا آگاهی داشت و بنا بر روایتی که از وهب بن منبه منقول است، او به سلیمان گفت: «چشم بینداز، پیش از آنکه دیدت به نهایت برسد آن را برایت خواهم آورد». همچنین گفته‌اند که به او فرمان داد به سوی یمن بنگر که تختِ مورد درخواست در آنجا واقع بود، آنگاه برخاست و وضو گرفت و به درگاه الٰهی دعا کرد. مجاهد می‌گوید در دعای خویش گفت: «یا ذاالجلال و الإکرام» و زهری گفته است که گفت: «یا اِلٰهَنا و اِلهَ کلّ شیءٍ إلٰهاً واحداً لا إله إلاّ أَنْتَ، ائْتِني بِعَرْشِهٰا»، راوی می‌گوید آنگاه بود که تخت فرا روی او نمایان گشت. مجاهد و سعید بن جبیر و محمد بن اسحاق و زهیر بن محمّد و دیگران گفته‌اند: وقتی به درگاهِ خداوند متعال دعا کرد و از او خواست که تخت بلقیس را به نزد او آورد، در حالی که تخت در یمن و سلیمان در بیت‌المقدس بود، تخت از دیده نهان شد و در زمین فرورفت، سپس در مقابل سلیمان بیرون آمد.[2]

هر گونه که بود، معجزه‌ای به وقوع پیوست و سلیمان (ع) تخت ملکهٔ سبأ را فرا روی

۱. فی ظلال القرآن،۵/۲۶۴۱.
۲. تفسیر نسفی، ۲۱۳/۳؛ تفسیر ابن کثیر، ۵۸۲/۳؛ فی ظلال القرآن، ۳۶۴۱/۵.

خویش مستقر یافت. آنگاه فرمان داد که علامت‌های آن تخت را در نگاهِ او ناشناخته جلوه دهند تا نیروی تیزبینی و هوشمندیِ او را بیازماید، چون ملکه از راه رسید با نخستین پدیدهٔ شگرف روبه‌رو شد، چنانکه تختش را بر او عرضه کردند و گفتند: آیا تخت تو اینچنین است؟ در پاسخ گفت: گویی همان است، [و با این بیان] نه انکار کرد و نه تصدیق، و چنان دوپهلو سخن گفت که افزون بر فهم عمیق و ژرف‌نگریِ او، بر زیرکی و بدیهه‌گویی او در رویاروی شدن با رخدادهای شگرفِ ناگهانی دلالت می‌کرد، زیرا از یک سو بعید می‌دانست که تختِ او باشد، چراکه آن را پشتِ سرِ خویش در یمن بر جای گذارده بود و هرگز نمی‌دانست که کسی را توان انجام دادن چنین کاری شگرف باشد [که آن را زودتر از او از یمن به بیت‌المقدس آورده باشد]. نسفی در این باره می‌گوید: وی به نیکوترین شیوه پاسخ گفت. نگفت که آن تختِ اوست، در عین حال، این احتمال را که تخت او باشد نفی نکرد و این از استواری خِرد او بود که دربارهٔ هیچ یک از آن دو امر محتمل به‌طور قطع نظر نداد، یعنی وقتی آنان گفتند: آیا تختِ تو اینچنین است؟ او را به دودلی افکندند، او نیز در پاسخ کار را بر آنان مشتبه ساخت و گفت: گویی که همان است، با اینکه می‌دانست که آن تختِ اوست. آنگاه امرِ غیرمنتظرهٔ دیگری چشم به راهِ او بود، چرا که سلیمان فرمان داده بود که قصر و سَرسَرایی از آبگینهٔ / بلور برای او برپای دارند که در زیر آن آب روان باشد، تا کسی که حقیقت آن را نمی‌داند، آن شیشه‌ها را آب پندارد.[1]

بدین ترتیب تا ملکهٔ سبأ به قدس، پایتخت سلیمان رسید، ناگهان فراروی خود دو اتّفاق شگرف دید، یکی تختِ او که در هیئتی ناشناخته به او نمایانده شد و دیگری آن کاخ شیشه‌ای که آب در زیر آن جاری بود که شاید بتوان آن را به قصری بلورین وصف کرد که بخش زمینی‌اش بر آب قرار داشت، که همچو لجّه‌ای می‌نمود. وقتی به او گفته شد: به آن کوشک درآی! چنین پنداشت که واردِ حوضی خواهد شد، آنگاه بود که جامه از دوساقِ پای خود بالا زد، وقتی کار به انجام رسید، سلیمان از آن راز پرده برداشت «قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيرَ» (نمل، ۴۴) که این هر دو رخدادِ شگرف دلالت بر آن می‌کند که خداوند متعال به سلیمان (ع) توانی بالاتر از قدرتِ بشر داده است، آنگاه بود که ملکه روی به سوی خدا آورد و در نجوای خویش با او، پذیرفت که در گذشته با پرستش غیرِ خدا بر خویشتن ستم کرده و آشکارا به

۱. تفسیر نسفی، ۲۱۴/۳؛ صابونی، پیشین، ص ۲۹۳ و ۲۹۴.

همراه سلیمان ــ نه برای سلیمان ــ بلکه برای خداوند، پروردگارِ جهانیان، اسلام آورده است. چنانکه قرآن کریم نیز به آن اشارت دارد و می‌فرماید: «فَلَمّٰا جٰاءَتْ قِيلَ اَهٰكَذٰا عَرْشُكِ قٰالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَ أُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهٰا وَ كُنّٰا مُسْلِمِينَ، وَ صَدَّهٰا مٰا كٰانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللّٰهِ اِنَّهٰا كٰانَتْ مِنْ قَوْمٍ كٰافِرِينَ، قِيلَ لَهٰا ادْخُلِى الصَّرْحَ فَلَمّٰا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ كَشَفَتْ عَنْ سٰاقَيْهٰا قٰالَ اِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوٰارِيرَ، قٰالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ اَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمٰانَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰالَمِينَ» (نمل، ۴۲ ـ ۴۴) بدینسان آن ملکه دید که به دور از هر گونه تردیدی با پیامبر بزرگواری چون سلیمان (ع) روبه‌روست، و چنانکه در ابتدای کار گمان می‌برد با پادشاهی روبه‌رو نیست که چشم طمع به دولت او دوخته باشد، آنگاه بخواهد بر او چیره گردد و عزیزانِ قومِ او را خوار بگـردانـد، چنانکه استعمارگرانِ آزمند چنین می‌کنند، بنابراین، بانوی سبأ دست به کاری زد که در هـمهٔ روزگار مایهٔ مباهاتِ زن عربی است، رفتاری که پیش از آن پادشاهِ عراق نتوانسـته بـود بـا ابراهیم خلیل (ع) یا فرعون مصر در حق موسیٰ کلیم اللّٰه (ع) انجام دهد، چنانکه در هـمین پژوهش پیش از این به سرنوشتِ آنان تصریح شد، همچنین پس از او نیز ستمگرانِ قریش و طاغوت‌های ثقیف و کسانی دیگر از مردانِ عرب در حق سرورِ اولین و آخرین، سید و مولای ما محمد رسول خدا (ص) چنان رفتار نکردند، حق ایـن است کـه بـاید گـفت ایـن تـوفیق، بخشایشی از سوی خداوند متعال بود که شاملِ حالِ آن بانوی گرامی شد و او را به هدایت و راستی رهنمون گشت، و از این‌روی چنان که دیدیم کا را یکسره به انجام رساند و: «قالت ربّ إنی ظلمت نفسی و أسلمت مع سلیمان لِلّه ربّ العالمین» گفت: پروردگارا! من به خویشتن ستم کردم و همراه سلیمان سر تسلیم در برابر خداوندی که پروردگار جهانیان است فرود آوردم. او حتی در اسلام آوردنِ خویش خردمند و راه یافته بود، چنانکه از تهِ دل راه یافت و خورشید هدایت بر افقِ دلِ او درخشیدن گرفت و از این روی پی برد که تنها باید تسلیم محضِ خدای شد و چنین امری برای هیچ‌یک از بندگانش هم روا نیست، حتی اگر چـنین کسـی سـلیمان پیامبر، آن پادشاهِ بزرگوارِ صاحبِ معجزاتِ بسیار باشد بلکه اسلام تنها تسلیم شدن در برابر خداوندی است که پروردگار جهانیان است و پای‌گذاردن در این راه، بنابر سنت برابری، برای مؤمنان و دعوتگرانِ به راه او یکسان است، از این‌روی می‌فرماید: «و أسلمت مع سلیمان لِلّه ربّ العالمین». قرآن کریم این واپسین اشارت را بهرِ آن در میان آورد تا از طبیعت ایمان بـه خداوند و تسلیم شدن برای او پرده بردارد و آن عبارت از عزتی است که شکست‌خوردگانِ این آوردگاه را در کنارِ پیروزشدگان می‌نشاند، به راستی باید گفت که همگان، خواه شکست‌خورده

و خواه پیروز با همدیگر برادر می‌شوند و برابر و یکسان همچون دو برادرِ در راهِ خدا در مسیرِ ایمان و اسلام گام می‌زنند.

فعلاً با آنچه که ارائه شد قصّهٔ سلیمان (ع) با ملکهٔ سبأ را چنانکه در قرآن کریم آمده است، خلاصه می‌کنیم، اما برخی از مفسران و تاریخ‌نگاران بر خویشتن و نیز بر مردم ستم کرده و با این داستان روشن به طرزی عجیب برخورد کرده‌اند و هر آنچه را که خیالشان به آنجا قد کشیده بر آن افزوده‌اند. برخی گفته‌اند که بلقیس همان «بلقمه»، دختر یشوع بن حارث بن صیفی بن یشجب بن یعرب بن قحطان بوده است، در عین حال گروهی را نیز نظر بر آن است که بلقیس (تلقمه یا بلقمه)، دختر سیرج، یعنی همان هدهاد بن شرحبیل بوده که یکصد و بیست سال بر یمن فرمانروایی کرد و برخی نیز مدت فرمانروایی او را تا هفت سال فروکاسته‌اند.[1]

بسی جای شگفتی است که خیال، پای برخی از اخباریان را به آنجا کشانده که باور کرده‌اند مادرِ بلقیس زنی از جنّیان و دخترِ پادشاهِ آنان و نامش «رواحة بنتِ السکر» یا «بلقمه بنتِ عمرو بن عمیرِ جنّی» بوده است. همچنین برخی را نظر بر این است که پدر بلقیس از پادشاهانِ بزرگ بود و از ازدواج کردن با مردمان یمن سر باز زد و گفته‌اند که وی با زنی از جنیان به نام «ریحانه بنت السکن» ازدواج کرد و بلقیس که به «تلقمه» نامبردار است از او زاده شد و مردم به او بلقیس می‌گویند.[2] اما اینکه پدر بلقیس چگونه به جنیان پیوست و دختر پادشاهشان را خواستگاری کرد، در این باره نیز روایاتی از این نوع اسطوره‌ها پیش کشیده‌اند و بدترین و زشت‌ترین کاری را که در این زمینه مرتکب شده‌اند، آن است که برخی از راویان کوشیده‌اند که به روایاتِ خویش سندی شرعی و بهره‌ای از راستی بدهند. بنابراین احادیثی را از طریق ابوهریره به پیامبر اسلام (ص) نسبت داده‌اند که مؤیّد این پندارهای آنان است.[3] آنگاه به این نیز بسنده نکرده و هر کار ناروایی را به آن قوم نسبت داده‌اند[4] و گفته‌اند که آن پادشاهِ

---

۱. تاریخ طبری، ۴۸۹/۱؛ الکامل ابن اثیر، ۱۲۹/۱ ـ ۱۳۰؛ ثعلبی، قصص الأنبیاء، ص ۲۷۸ و ۲۹۰؛ تاریخ یعقوبی، ۱۹۶/۱؛ مروج الذهب، ۵۰/۲؛ تاریخ ابن‌خلدون، ۵۹/۲.

۲. تفسیر قرطبی، ص ۴۸۹۸ ـ ۴۹۲۷؛ ثعلبی، پیشین، ص ۲۷۸؛ مروج الذهب، ۴۹/۲ ـ ۵۰؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۲۱/۲؛ ابن اثیر، ۱۲۹/۱؛ قصص الأنبیاء ابن کثیر، ۲۹۰/۲ ـ ۲۹۱؛ تفسیر فخررازی، ۲۰۰/۲۴ ـ ۲۰۱.

۳. در البدایة و النهایة (۲۱/۱) آمده است که آن حضرت (ص) فرمود: «یکی از پدر و مادر بلقیس از جنیان بود» و در نظر ابن کثیر این حدیث غریب و سندِ آن ضعیف است. همچنین در تفسیر طبری (۱۶۱/۱۹) آمده است: «یکی از پدر و مادرِ ملکهٔ سبأ از جنیان بوده است».

۴. با اینکه جرایم جنسی افزون بر تعارضی که با منطق و تاریخ دارد، با سنت‌های عربی نیز که حتی دشمنان ←

سبئی حتّی به ناموس مردم نیز تجاوز می‌کرده و هر عروسی که می‌خواست به خانهٔ بخت برود، پیش از شوهرش، با او همخوابه می‌شد و بلقیس هم که دختر عموی او بود از این خوارداشتْ ایمن نبود، تا اینکه بر قوم خویش برآشفت و آنان را برای پذیرش این ذلت و خواری و خست و پستی نکوهش کرد و گفت: «آیا در میان شما کسی نیست که برای آبروی خویش و قومِ خویش به دفاع برخیزد!» آنگاه بود که دو مرد از پشت پرده برون آمده و آن پادشاه را در همان لحظه که آهنگِ او کرده بود، کشتند.[1] خیالْ‌پایِ مورخانمان را به آنجا کشانده که می‌پندارند بلقیس بر سرزمینی بزرگ حکم می‌رانده و لشکری انبوه در اختیار داشته است، چنانکه طبری دربارهٔ عِدّه و عُدّهٔ لشکریانش روایات پرشماری را آورده است، چنانکه در روایتی آمده که بلقیس دوازده هزار فیل در اختیار داشت که با هر فیل یکصد هزار کس همراه بود. در روایتی دیگر آمده که بلقیس یکصد هزار فیل در اختیار داشت که هر فیل را یکصد هزار کس همراهی می‌کرد. همچنین در الکامل ابن‌اثیر آمده است که وی دوازده هزار فیل در اختیار داشت و زیر دستِ هر فیل هزار جنگاور و با هر جنگاور هفتاد هزار لشکر و در هر لشکر هفتاد هزار مبارز بود که همگی بیست و پنج ساله بودند. آنگاه ابن اثیر به راستی می‌گوید: هرگز گمان نمی‌برم که روایت کنندهٔ این دروغِ فاحش از حسابْ چیزی می‌دانسته است تا مگر میزانِ جهل خویش را دریابد، وی اگر از حساب و کتاب سر در می‌آورد از اقدام به چنین کار سخیفی کوتاهی می‌کرد، چرا که شمار تمامیِ مردمان روی زمین (پیر و جوان و کودن و زن) به این شمار نمی‌رسید.[2]

آنگاه اخباریان تمامی کار و بار بلقیس را به دست سلیمان می‌سپارند، چنانکه وقتی از

→

نیز پیش از دوستان به آن اقرار می‌کنند، حال بگذریم از کینه‌توزان و آنان که در هر خصلتِ باارزش عربی نیز تردید می‌ورزند، در عین حال در منابع عربی بسیار از جرایم جنسی سخن در میان آمده است و حتی چنین اموری در متونی هم که در نگاهِ مردم از ارزش و اعتباری برخوردارند در حق مردمانِ نواحی مختلف سرزمین‌های عربی راه یافته است. (← تاریخ طبری، ۱/۶۲۹ ـ ۶۳۲، ۲/۱۲۸ ـ ۱۲۹؛ ابن اثیر، الکامل، ۱/۲۳۲ ـ ۲۳۳، ۳۵۰، ۳۵۴، ۴۳۲ ـ ۴۳۳، ۶۵۶ ـ ۶۵۸؛ مروج الذهب مسعودی، ۲/۱۱۱ ـ ۱۱۹؛ تاریخ ابن‌خلدون، ۲/۲۴ ـ ۲۵، ۲۸۷ ـ ۲۸۹؛ مقدسی، البدء و التاریخ، ۱/۱۷۹ ـ ۱۸۰، ۳/۲۸ ـ ۲۹؛ معجم‌البلدان یاقوت، ۲/۲۴۲، ۵/۸۴ـ۸۷؛ الأغانی ابونعیم اصفهانی، ۱۹/۹۶ـ۹۷؛ عبدالفتاح شحاته، پیشین، ص ۲۸۷ ـ ۲۹۲؛ آنگاه ← محمد بیومی مهران، دراسات فی تاریخ العرب القدیم، ص ۱۶۹ ـ ۱۷۳، ۳۷۶ـ۳۷۷، ۴۶۱ـ۴۷۵.

۱. دیّار بکری، تاریخ الخمیس، ص ۲۷۶؛ ابن اثیر، ۱/۲۳۲ ـ ۲۳۳.

۲. تفسیر طبری، ۱۹/۱۵۴؛ تاریخ طبری، ۱/۴۹۱؛ الکامل ابن اثیر، ۱/۱۳۱.

ازدواج با یکی از رعایای او سر باز می‌زدند، سلیمان او را به زنیِ فردی از «ذی تبع» در می‌آورد که پادشاهِ هَمْدان بود، به دلیل آن که در اسلام چنین امری پذیرفته نیست. از این روایت چنین بر می‌آید که پیش از سلیمان پادشاهان تنها با همتایانِ خویش ازدواج می‌کردند و نیز گویی که تاریخ هرگز شاهد زناشویی امیران با غیر خودشان نبوده است. و در عین حال سلیمان او را به ازدواج یکی از رعایا و حتی سرانِ قوم خویش درنیاورد، بلکه او را به پادشاهِ هَمْدان به زنی داد، آن هم پادشاهی که تاریخ از او چیزی به یاد ندارد! ای کاش آنان که همهٔ اینها را نوشته‌اند، می‌دانستند که قبیلهٔ همدان، در میان قبایل یمن، جایگاه نخستین را نداشت و بزرگان آن را پادشاه نمی‌گفتند تا در این عنوان با پادشاهانِ قانونیِ سبأ شریک باشند.[1] مگر از روزگارِ «نصریهأ من/ نصریهنعم» و برادرش «صدق یهب» در حوالیِ سالِ ۲۰۰ پیش از میلاد.[2] در حالی که پُر پیداست که بلقیس هم روزگار سلیمان (۹۶۰ ـ ۹۲۲ ق.م) بوده و در قرن دهمِ پیش از میلاد می‌زیسته است، یعنی دستِ کم حدود هفت قرن پیش از ظهور سلسله پادشاهان همدان! در هر صورت روایت دیگری نیز در دست است که بیان می‌کند؛ سلیمان او را به ازدواج «سرد بن زرعة بن سبأ» درآورد که در تاریخ دربارهٔ او نیز سخنی در میان نیامده است. در عین حال بنا بر روایتی دیگر آنچه که بلقیس را خشنود می‌ساخت ازدواج با شخص سلیمان بود زیرا او سلیمان را بسیار دوست می‌داشت. آنگاه سلیمان او را به سرزمینش یمن بازگرداند و هر ماه یک بار به دیدارش می‌رفت و سه روز پیش او می‌ماند. در هر صورت در قرآن کریم در این باره نیز سخنی در میان نیامده و هیچ خبر قطعی نیز بر آن صحّه نگذارده است. همچنین در برخی روایات آمده که سلیمان (ع) جنّیان را که «زوبعه» امیر جنیان یمن، رئیس آنان بود، زیر فرمانِ او درآورد تا اینکه بلقیس در روزگار سلیمان وفات یافت، و بنا بر روایتی او را در یمن به خاک سپردند و بنا بر روایتی دیگر در شام مدفون است. روایت سوّمی هم در این زمینه وجود دارد که به موجب آن سلیمان او را در «تَدْمُر» به خاک سپرد و گورش را نهان داشت.[3]

1. A. Jamme, *Sabaean Inscriptions Mahram Bilquis*, Baltimore, 1961, p. 278.

2. J. B. Philby, *The Background of Islam*, Alexandria, 1947, p. 142.

۳. تفاسیر معتبر ذیل آیات پیش گفته؛ نیز: ثعلبی، پیشین، ص ۲۶۹ ـ ۲۷۰؛ البدایة و النهایة، ۲/۲۴؛ ابن درید، الإشتقاق، ۲/۳۱۱؛ تاریخ ابن خلدون، ۲/۵۹، ۱۱۳ ـ ۱۱۴.

بخش چهارم

سلیمان پادشاه بنی‌اسرائیل

۱. سیاست داخلی

سلیمان فرمانروایی پدرش داوود را از او به ارث بُرد و از آن پس در اورشلیم (قدس) بر تختِ پادشاهی نشست و بر کشور اسرائیل حاکم شد، مورخان دربارهٔ تاریخ فرمانروایی سلیمان که قرنِ دهمِ پیش از میلاد بوده اتفاق نظر دارند، اما در این باره که مدت فرمانروایی او در این قرن چند سال بوده همداستان نیستند، چنانکه تاریخ‌های (۹۷۴ ـ ۹۳۲ ق.م)، (۹۷۳ ـ ۹۳۶ ق.م)، (۹۷۰ ـ ۹۳۳ ق.م)، (۹۶۳ ـ ۹۲۳ ق.م)، (۹۶۱ ـ ۹۲۳ ق.م)، (۹۷۱ ـ ۹۳۱ ق.م)، (۹۶۳ ـ ۹۲۹ ق.م) و (۹۶۰ ـ ۹۲۲ ق.م)[1] را ذکر کرده‌اند که گرایشِ ما به رأیِ اخیر بوده و آن را ترجیح می‌دهیم و در این پژوهش براساس آن تحقیق خویش را به پیش خواهیم برد.

در پاسخ به این پرسش که درواقع چرا پس از داوود(ع) سلیمان را به عنوانِ پادشاهِ بنی‌اسرائیل برگزیدند، باید گفت که این موضوع به کفایتِ شخصیِ او باز می‌گردد، او هرگز پسر بزرگ‌تر در میان فرزندانِ بسیارِ داوود نبود و حتیٰ بزرگ‌ترین فرزند او در زمان جلوسِ داوود بر تخت بنی اسرائیل نیز نبود، حقیقتِ امر هرآن گونه که بوده باشد، سلیمان بدون هیچ‌گونه مشکلی و بی‌آنکه مردم در داخلِ کشور سر به شورش بردارند، جانشین داوود شد، آنگاه

1. W. F. Albright, *the Biblical period from Abraham to Ezra*, N. Y, 1963, p. 120-122.

دیری نپایید که توانست بر رقیبانِ خویش چیره شود و از توطئه‌های آنان و هر آن دسیسه‌ای که در حق او می‌چیدند، رهایی یابد.[1] آنگاه به برپایی تخت سلطنت و استوار داشتن پایه‌های حکومتِ خویش در داخل پرداخت و در این راه از بیشترین امکانات دولتش بهره جست و در زیباسازیِ پایتخت (اورشلیم) کوشید و پس از آن بُرج و باروهای بسیاری برافراشت و دژهای برجای مانده از پیش را آباد کرد و در جایگاه‌هایی که از اهمیت استراتژیک برخوردار بود، کارگزارانی گمارد تا مگر از این طریق شورشیان و نیز آنان را که اندیشهٔ جنگ در سر می‌پروردند، بترساند.

پس از آن سلیمان درصدد یکسره کردنِ کارِ قبایل و عشایری برآمد که در اندیشهٔ استقلال بودند و در این راه تلاش می‌کردند، از دیگر سوی سلیمان کاملاً می‌دانست که مهم‌ترین مشکلی که پیش از او، پدرش با آن درگیر بوده، اندیشهٔ شماری از قبایل بود که می‌خواستند خود در سرزمینی که سکونت داشتند برای خویش حکومتی مستقل تشکیل دهند؛ بی‌تردید این گرایش با خواستهٔ سلیمان، که در اندیشهٔ ایجاد یک حکومت قویِّ مرکزی بود، تعارض داشت، بنابراین تمامیِ تلاش خود را در راهِ درهم شکستن هرگونه هم‌پیمانی صرف کرد که امکانِ ایجاد آن در میان قبایل پیش‌گفته می‌رفت و می‌توانست برای یکپارچگیِ فراگیر بنی‌اسرائیل تهدید کننده باشد. بنابراین، سلیمان کشورِ خویش را به دوازده ولایت تقسیم کرد و بر هر ولایتی کارگزار می‌گمارد تا به امور مربوط به مالیات بپردازد و بر هر ولایتی مقرر کرد که یک ماه در سال هزینهٔ پادشاه و درباریان و لشکر و اسبانِ او را بپردازند، چرا که سلیمان به ضرورت می‌بایست هرچه بیشتر توشهٔ سپاهیان و اسبانش را که در دژها مستقرّ کرده بود فراهم می‌ساخت و هزینه و علفِ آنها را تهیه می‌کرد و افزون بر آن هزینهٔ درباریان را که شمار آنان نیز بسی بیشتر از زمان پدرش بود، می‌پرداخت.[2] در هر صورت مرزهای مناطق جدید جز در چهار یا پنج مورد با مرزهای قبایل اسرائیلی تطابق نداشت، بلکه با هدفِ سلیمان در درهم شکستنِ بنایِ مستقل حکومت‌های محلی سازگار بود، و به دنبال آن می‌توانست گرایش‌های جدایی‌طلبانه در میانِ قبایلِ اسرائیلی را تضعیف نماید و از ایشان یک ملت یکپارچه تشکیل دهد.[3] به هر حال سلیمان(ع) بر هریک از مناطق جدید یک ناظر یا

۱. اول پادشاهان، ۱: ۱ ـ ۵۳، ۲: ۳ ـ ۴۸، ۳: ۱۲ ـ ۱۳؛ تاریخ طبری، ۴۸۵/۱؛ الکامل ابن اثیر، ۱۲۷/۱.

۲. فؤاد حسنین، پیشین، ص ۲۳۷؛ اندریه ایمار و جانین او بوایه، پیشین، ص ۲۶۶؛ صموئیل دوّم، ۹: ۹، ۱۳: ۲۳، ۱۶: ۱ و مابعدِ آن؛ نیز: O. Eissfeldt, op-cit, p. 591.

۳. ویل دورانت، پیشین، ص ۳۳۴؛ نیز: A. Lods, op-cit, p. 371.

کارگزاری گمارد که توزیع مسئولیت ویژهٔ هزینه‌ها در میان مالکان مختلف بر عهدهٔ او بود تا در زمان معین مراقب دریافت آنها باشد و آنها در سیلوهای صومعه‌ها گِرد آورد. آنگاه در ماهِ مقرّر آن را در اورشلیم به [سلیمان] تسلیم کند، و در رأس این تشکیلات کارمندِ بلندپایه‌ای بود که «رئیس کارگزاران» نامیده می‌شد چنین مسئولیتی در زمان داوود(ع) وجود نداشت و برای نخستین بار در میانِ مسئولان بلندپایه در زمان سلیمان پدید آمد. از این جا میان آنچه که آزادیِ قبایل اسرائیلی نامیده می‌شود و چنین دخالت‌هایی برخورد پدید آمد، زیرا پیش از آن هرگونه که می‌خواستند در تولید محصولاتِ زراعی و فرآورده‌های حیواناتشان بنابر روش ویژه و حَسَبِ خواستهٔ خویش عمل می‌کردند.[1]

به نظر می‌رسد شهرهای کنعانی از قبیل دور، مجدو، تعنک و بیسان که تا آن زمان استقلال خویش را حفظ کرده بودند، از آن پس به کشورِ اسرائیل پیوسته‌اند که یا به عنوانِ منطقهٔ یهودا و یا دستِ‌کم به عنوانِ یک سرزمین اصلی از آن بود، اما معلوم نیست که این شهرها نیز بخشی از اقالیم دوازده‌گانه بوده‌اند، یا خیر؟ موضوعی که برخی از محققان در آن نشانه‌هایی می‌بینند دال بر اینکه سلیمان(ع) این قبیلهٔ پادشاهی را از پرداختِ مالیات‌های مقرر بر دیگر قبیله‌ها معاف داشته بود، که درنتیجه موجب خشمِ قبایل شمالی ــ به‌ویژه آنگاه که ساختن بُرج و باروی پایتخت بر عهدهٔ آنان گزارده شد ــ گردید: آنگاه سلیمان زبانهٔ خشم آنان را فرونشاند و رهبرشان «یربعام» را ناگزیر کرد که به مصر بگریزد.[2] چنانکه گروه بسیاری از محققان را نیز نظر بر آن است که قبیلهٔ یهودا به‌ناچار به کاری دیگر مکلّف شد، زیرا رها کردن آنان بدون هرگونه التزام مالی نسبت به دولت پذیرفته نبود.[3] گذشته از آن، سلیمان خود پادشاه بود و پیامبر و نیازی به وادار ساختن بنی‌اسرائیل برای دژسازی پایتخت نداشت زیرا خداوند جن را در اختیار او گذاشته بود، چنانکه می‌فرماید: «یَعْمَلُونَ لَهُ مٰا یَشٰاءُ مِنْ مَحٰارِیبَ وَ تَمٰاثِیلَ وَ جِفٰانٍ کَالْجَوٰابِ وَ قُدُورٍ رٰاسِیٰاتٍ / برایش هرآنچه می‌خواست از [قبیل] قلعه‌ها و تمثال‌ها و کاسه‌هایی چون برکه‌ها و دیگ‌های استوار [در جایِ خود] می‌ساختند» [سبأ، ۱۳]

1. M. Noth, op-cit, p. 212 - 213.

۲. A Lods, op-cit, p. 371 - 372؛ آنگاه این را با تاریخ ابن‌خلدون، ۲۱۴/۲ مقایسه کنید.

3. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1963, p. 140. O. Eissfeldt, op-cit, p. 591.

۲. سیاست خارجی

سلیمان(ع) سیاستمداری فرزانه، جنگاوری بزرگ و مدیری توانا بود و به رغم آنکه با فطرت سلیم خود دریافته بود که می‌باید لشکری نیرومند برای دفاع از کشور و کمک به دعوتِ خویش داشته باشد ــ چرا که هم پادشاهی بزرگ و در عین حال فرستاده‌ای پیامبر بود ــ همچنین اندیشهٔ سلیمش او را به این حقیقت رهنمون شده بود که کشورِ کوچکِ او از حیث مساحت، تنها در صورتی در صلح خواهد زیست که با همسایگانش به تفاهم برسد. یکی از وسایل برای رسیدن به این تفاهم و نیز انتشار دعوتِ او آن بود که با پادشاهان و امیران همسایه رابطهٔ خویشاوندی برقرار کند، از این روی از دخترانِ هریک از امیرانِ عمونی، موآبی، آرامی، کنعانی و حبشی و... یکی را به زنی گرفته بود و حتیٰ گسترهٔ ایجاد این رابطهٔ خویشاوندی تا مرزهای شام پیش رفت و با فرعون مصر نیز چنین رابطه‌ای برقرار کرد، چنانکه امیرهٔ مصری، بانوی نخستِ کشور او بود.[۱]

در تورات می‌خوانیم که فرعون «سرکشی کرد و جازر را به تصرف درآورد و آن را با آتش سوزاند و کنعانیانِ ساکن در شهر را کشت و آن را به عنوان مهریه به دخترش، یعنی زن سلیمان داد[۲]». چنین امری را در باورهای گاردنیر نیز می‌خوانیم که گویی تاریخ حقیقی است امّا به اموری برنمی‌خوریم که از جانب مصری بر آن تأکید بگذارد. اما باید درنظر داشت که تردید دربارهٔ وقوع چنین ازدواجی از جنبهٔ تاریخی در آن است که اگر چنین رابطه‌ای را در محدودهٔ تنگ خویشاوندی بپذیریم، همین برای تشکیک کافی است که کدامین فرعون در اینجا منظور باشد؟ نام تحپینس (Tahpenes) نمی‌تواند با نظیر آن در خط هیروگلیف مطابقت داشته باشد.[۳] از این روی پژوهشگران در نام فرعونی که سلیمان(ع) داماد او بود، اختلاف نظر دارند. برخی معتقدند که وی «سی‌آمون»[۴] بوده و گروهی هم معتقدند که او «پسوسنس دوّم»[۵] بوده و

۱. اوّل پادشاهان، ۳: ۱؛ نیز: O. Eissfeldt, op-cit, p. 601؛ تاریخ ابن خلدون، ۱۱۲/۲؛ تاریخ یعقوبی، ۵۷/۱؛ آنگاه H. G. Wells, *the Outline of History*, N. Y, 1965, p. 280.

۲. اوّل پادشاهان، ۶: ۱۶.

3. A. H. Gardnier, Egypt of the Pharaohs, Oxford, 1964, p. 329.

4. A. Malamat, "Aspecto of the foreign Policies of David and Soloman". JNES, 22, 1963, p. 1; O. Eissfeldt, op-cit, p. 588; عبدالحمید زاید، الشرق الخالد، قاهره، ۱۹۶۶ م، ص ۳۸۹.

۵. محمد ابوالمحاسن عصفور، پیشین، ص ۲۱۱؛ نیز:

W. F. Petrie, *Egypt and Israel*, London, 1925, p. 66.

شماری را هم نظر بر آن است که او واپسین پادشاه خاندان بیست و یکم[1] و یا پادشاهِ ماقبلِ آخرِ همین خاندان بوده است[2] (۱۰۸۷ ـ ۹۴۵ ق.م). در عین حال کسانی «شیشنق اوّل»[3]، مؤسّس خانوادهٔ بیست و دوّم (۹۴۵ ـ ۷۳۰ ق.م) را آن فرعون دانسته‌اند. در هر صورت هرکس آن فرعونی باشد که تورات دامادی سلیمان(ع) را به او نسبت می‌دهد، چیزی که هیچ تردیدی در آن باقی نمی‌ماند این است که این ازدواج بنابر رأی سیل روث، مورّخ یهودی به سلیمان کمک کرد که اقلیم جازر را نیز به کشور خویش ضمیمه کند. جازر یکی از قلعه‌های دیرین کنعانی و یکی از مهم‌ترین مراکز بازرگانی در خاورِ نزدیکِ کهن بود. و از این روی کشور اسرائیل توانست گام‌های خود را با ساحل دریای مدیترانه آشنا کند.[4] امّا ما را نظر بر آن است که سلیمان(ع) که خداوند متعال گروهی از جنیان را برای او رام ساخته و پاره‌ای از شیاطین کارهایی فراتر از توان بشر را برای او انجام می‌دادند و ما پیش از این در آن‌باره سخن گفتیم، هرگز به یاری فرعون نیاز نداشت، چرا که از دیگر سوی آدمیان و جنیان و پرندگان، همه سپاهیان او را تشکیل می‌دادند. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَ حُشِرَ لِسُلَيْمانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ وَ الطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ و برای سلیمان لشکریانش از جنّ و انس و مرغان گردآورده شدند. آنگاه آنان بازداشته شدند تا دیگران به آنان بپیوندند». [نمل، ۱۷]

۳. تشکیلات نظامی

مورخان در این باره همداستانند ــ یا قریب به اتفاقِ آنان چنین نظر دارند ــ که جانشین جنگاور و پُردلِ حضرت داوود(ع) به نیکی ضرورتِ تشکیل لشکری نیرومند را برای دفاع از دولت ــ و حتّی دعوت و چه بسا تجارتِ خویش ــ درک کرده بود. از این روی منابعِ تاریخی کاربُردِ نخستین بار «ارّابه‌های جنگی» را در سپاه اسرائیل به سلیمان نسبت می‌دهند، چنانکه در تورات می‌خوانیم: وقتی که داوود(ع) مملکت «آرام صوبة» را شکست داد، بر صدها اسب دست یافت.[5] اما او به رغم آنکه در اثنای جنگ‌هایش با آرامیان به اهمیت چنین سلاحی پی

1. H. Gauthier, *Le livre des rois d' Egypte*, III, Paris, 1907, p. 301; A. Gardiner, op-cit, p. 447.
2. A. Lods, op-cit, p. 368.
3. J. H. Breasted, *A History of Egypt*, 1946, p. 529; W.O.E. Oesterley, op-cit, p. 226.
4. C. Roth, op-cit, p. 21.

۵. صموئیل دوّم، ۸: ۳ ـ ۵.

برده بود، اما حتیٰ یک ارّابه جنگی دراختیار نداشت، با اینکه مصریان و نیز کنعانیان صدها سال پیشتر چنین سلاحی را در اختیار داشتند[1] و در جنگ‌ها مورد استفاده قرار می‌دادند.

بدین ترتیب به محض آنکه سلیمان(ع) فرمانروایی پدر را به ارث برد، استفاده از چنین سلاحی (ارّابه‌های جنگی) را در دستور کار ارتشِ خویش قرار داد و حتیٰ از آن به عنوان یک نیروی نظامیِ اصلی در ارتشِ خود پدید آورد.[2] چه بسا سبب مستقیمِ چنین اقدامی آن بود که آرامیان در دمشق به تکاپو افتاده بود که پس از مرگ داوود نفوذِ از دست دادهٔ خویش را دیگربار در آغازین سال‌های فرمانروایی سلیمان به دست آورند. از این روی، حتیٰ پیدایی دولت آرامیان در دمشق تا اندازه‌ای درنتیجه دراختیار داشتن چنین سلاحی بود که تهدید مستقیمی برای اسرائیل به شمار می‌رفت. و بنابر روایت تورات[3]، سلیمان(ع) حدود ۱۴۰۰ تا ۴۰۰۰ دژ را در اختیار داشت.[4] اما یکی از پایه‌های ویژهٔ اصلیِ لشکر در آن زمان داشتن شماری از ارابه‌های جنگی بود. در عین حال مطابق با آنچه در تورات آمده[5] در «مجدو» و دیگر اماکن، اسطبل‌هایی برای اسبان و یا در برخی از آنها محل استقراری برای ارابه‌ها کشف شده است که فضای کشف شده در «مجدو» گنجایش یکصد و پنجاه ارابه و چهارصد و پنجاه اسب را دارد.[6]

در عین حال فرماندهٔ ارابه‌های جنگی آموزش‌های طولانی و دشواری را می‌دیدند و تا زمانی که می‌توانستند این وظیفه را انجام دهند و دستِ‌کم برای سالیان طولانی در خدمت برجای می‌ماندند و از این روی همواره آنان به عنوانِ یک نظامی ماهر به شمار می‌آمدند و اما وقتی شمارِ ارابه‌ها رو به فزونی نهاد، به کار گرفتن شماری از کسانی که چیرگی کامل را در این زمینه نداشتند، بی‌اشکال می‌نمود. زیرا شمارِ اندکی از بنی‌اسرائیل که موظّف به خدمت نظامی بودند، از نظامیانِ خبره به شمار می‌آمدند و این به آن معنی نیست که آن دسته‌ای از بنی‌اسرائیل که در خدمتِ ارتش بودند. امّا در بخشِ ارابه‌های جنگی خدمت نمی‌کردند، دیگر

۱. محمد بیومی مهران، حرکات التحریر فی مصر القدیمة، ص ۱۴۰ ـ ۱۴۳، ۱۹۷ ـ ۱۹۸.

2. O. Eissfeldt, "The Hebrew Kingdom", CAH, II, part 2, Cambridge, 1975, p. 583-589.

۳. اوّل پادشاهان، ۱۰: ۲۶.

4. O. Eissfeldt, op-cit, p. 589; W. F. Albright, op-cit, p. 135.

۵. اوّل پادشاهان، ۹: ۱۹، ۱۰: ۱۶.

6. Y. Yadin, "New Light on Solomon Megiddo", BA, 23, 1960, p. 62; W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 127, 233; G. Watzinger, Denkmaler plastinas, I, Leipzig, 1933, p. 67F fig. 80-81; W.F. Albright, *the Archaeology of Palestine*, p. 124.

دست به هیچ کاری نمی‌زدند و از انجام دیگر امور نظامی معاف بودند؛ بلکه عکس این قضیه صادق بود و اگر کسی از آنان برای خدمت نظامی فرا خوانده نمی‌شد، آنان را به اموری دیگر از قبیل ساختنِ پناهگاه‌ها و مقرّ ویژهٔ ارابه‌ها می‌گماردند، ضمن آنکه در موارد ساختمانی نیز به کارشان می‌گرفتند. از این روی بهتر آن است بر کاری که به اشتباه «السخره» نامیده شده است، نام «خدمات عمومی» برای ساختن و نگاهداریِ دژهای دفاعی و خدمتِ ارتش اطلاق کنیم.[1]

بنابر کشفیات ثابت شده، افراد مؤظف به خدمات عمومی را برای انجام دادن کارهایی که در حد توانِ آنان بود از قبیل کشاورزی و صنعت فرا می‌خواندند. و آنان به فراخور حال در کارهای مخصوص خود، تحت تأثیر این درخواست قرار می‌گرفتند[2] و بنا بر گزارش‌های ویژه با تقسیم شدنِ کشور اسرائیل پس از مرگ سلیمان در واقع قوم اسرائیل ــ نه یهودا ــ بخش عظیمی از این خدمات عمومی را بر دوش کشیدند.[3]

۴. فعالیت تجارتی

یکی از ویژگی‌های ممتاز روزگار سلیمان فعالیت عظیم تجارتی است، چنانکه تجارت و بازرگانی در نگاه و اهتمام و تدبیر او از جایگاهی بس عظیم برخوردار بود و حتی یکی از اهداف به‌کارگیری ارابه‌ها نیز در صورتی که در دفاع از دولت و نشر دعوت به آن نیاز نبود، آن بود که در خدمتِ تجارت باشد.[4] و در عین حال سیطرهٔ سلیمان(ع) بر راه‌های تجارتی در سوریه و فلسطین و دیگر راه‌هایی که از زمانِ فرمانروایی پدرش مقرر بود، به توفیقات او در امور بازرگانی کمک شایانِ توجهی کرد. البته جای هیچ تردیدی نیست که سلیمان از حقوق تمامی کاروان‌هایی که افزون بر سرزمین‌های «ادومیان» از نواحی «آرامیِ دمشق» نیز می‌گذشتند محافظت می‌کرد. از این روی می‌بینیم که وی در بهسازی مراکزی که در راه‌های مهم کاروان‌های تجارتی کشورش قرار داشت، اهتمام ویژه‌ای دارد، چنانکه فلسطین به پُلی میانِ آسیا و آفریقا تبدیل شده بود و سلیمان(ع) از یک سو از روابطِ دوستانه و از دیگر سو از مهارت سیاسی‌اش در این راه بهره می‌گرفت. افزون بر این، مرزهای جنوبیِ کشورش نیز به

---

1. O. Eissfeldt, op-cit, p. 590.

2. Ibid, p. 590.

۳. اوّل پادشاهان، ۴: ۶، ۵: ۲۷، ۱۱: ۲۰ ـ ۲۳؛ نیز:
O. Eissfeldt, op-cit, p. 591

4. Ibid, p. 590.

سبب رابطهٔ خوبی که با مصر داشت ایمن بود. در عین حال پیمانی را که با «حیرام»، پادشاهِ صور به عنوان نیرومندترین امیر فینیقیان داشت، در هرچه بهتر شدن روابط او با شهرهای فینیقی نیز مؤثر بود و بدین ترتیب کاروان‌ها این امکان را می‌یافتند که سفرهای همیشگیِ خود را از مصر به شهرهای رافدین و از فینیقیه تا جزیرةالعرب در امن و آسایش پی گیرند و اینچنین بود که سلیمان(ع) موفق شد به سرچشمهٔ ثروتِ حاصله از تجارت دست یابد. شاید یکی از انگیزه‌های سلیمان در روی آوردن به تجارت آن بود که فلسطین سرزمینی کشاورزی بود و صنعتی در آنجا رواج نداشت و همین امر موجب شد که به هنگام بنای بیت‌المقدّس صنعتگران را از صور و نجّاران را از جبیل (بیبلوس) به آنجا بیاورد.[1] چنانکه در عین حال فلسطین از کالاهایی که بتواند آنها را صادر کند و از این طریق نیز سودی به دست آورد، بی‌بهره بود. اما در موقعیتی بود که امکان استفادهٔ ابزاری از آن همواره وجود داشت و او نیز از این موقعیت به بهترین وجهی بهره جست[2]، در عین حال در کنار امور بازرگانی راه را نیز آبادتر کردند و کاروانسراهایی نیز ساختند[3] تا بدین ترتیب کاروان‌هایی که از جزیرةالعرب می‌آمدند و نیز بازرگانانِ انواع چاشنی‌ها، وقتی می‌خواستند از این راه‌ها و کاروانسراهایی که در فلسطین واقع بود بگذرند، ناگزیر می‌باید مالیات می‌پرداختند.[4]

همچنین در تورات می‌خوانیم[5] که سلیمان(ع) به رغم آنکه خدای اسرائیل ــ به روایت تورات ــ پادشاهان اسرائیل را از اسب و زن و طلا برحذر داشته بود، سلیمان(ع) به اسبان دلبستگی خاصی داشت و او را نظر بر آن بود که اسبان برای روز جنگ آماده شده‌اند، اگرچه پیروزی به منت الٰهی انجام می‌پذیرد.[6] از این روی سلیمان(ع) به اسبان اهتمام بسیاری داشت، چنانکه آنها را افزون بر کارآیی‌شان در کسب، افزاری برای جهاد در راه خدا به شمار می‌آورد.

---

1. A. Lods, op-cit, p. 370.

۲. مهم‌ترین راه‌های این کاروان‌ها دو راه بود: ۱ ـ راه جنوبی ـ شمالی که از عدن و قنا در یمن و حضرموت شروع می‌شد و از مآرب تا نجران و پس از آن از طائف، مکه، شیرب، خیبر، علا، مدائنِ صالح می‌گذشت و از آنجا به دو راهِ فرعی تقسیم می‌شد و یکی از آنها به تیماء به سوی عراق منتهی می‌شد و فرع دیگر به پترا و از آنجا به غزّه و شام و مصر منتهی می‌شد؛ ۲ ـ راهِ جرها ـ پترا که از هفوف شروع می‌شد و از شمال یمامه در جایگاهِ ریاضِ کنونی می‌گذشت، آنگاه به طرف غرب به بُرَیده، آنگاه حایل آنگاه تیماء و پترا کشیده می‌شد (محمد بیومی مهران، دراساتٌ فی تاریخ العرب القدیم، ص ۱۳۳ ـ ۱۳۶).

۳. فیلیب حتّی، پیشین، ص ۲۰۷؛ فؤاد حسنین، پیشین، ص ۲۲۸.

۴. اول پادشاهان، ۱۰: ۲۶ ـ ۲۹؛ اخبار ایام دوم، ۱: ۱۴ ـ ۱۷.

۵. تثنیه، ۱۷: ۱۶ ـ ۱۷.

۶. سفر امثال سلیمان، ۲۱: ۳۱.

درنتیجه دولت سلیمان در این فاصله تماماً به تجارتِ اسبان اهتمامی وافر داشت، چرا که تمامی راه‌های مهمّ کاروان‌ها میان مصر، سوریه و آسیای صغیر از کشور سلیمان می‌گذشت.[۱]

همچنین مصر منبع اصلیِ اسب و چهارپایان دیگر به شمار می‌رفت، چنانکه در تورات می‌خوانیم: «محل خروج اسبانِ سلیمان از مصر بود و گروهِ تاجرانِ پادشاه کالاها را با پرداختِ بهای آنها می‌خریدند و اَستران به ششصد شاقل نقره و اسبان به یکصد و پنجاه شاقل از مصر بیرون می‌رفتند[۲]». بنابراین، قیمت اسبان یک چهارم قیمت ارّابه‌ها بود. چه بسا این از آن جهت بود که سلیمان در مصر از امتیاز ویژه‌ای برخوردار بود و سازندگانِ ارابه‌های مصری در ساختن ارابه‌های دارای دو گردونه که هم به کار صید و نیز جنگ می‌آمد، بسیار چیره‌دست و ماهر بودند، چنانکه چوب‌های محکم و استوار از فینیقیه و سوریه وارد می‌کردند و در ساختن ارابه‌ها از آنها استفاده می‌کردند. همین امر بیان می‌دارد که چرا قیمت ارابه با اسب تا این میزان متفاوت بود.[۳] در هر صورت منبع دیگری نیز به نام «Koa» که نام دولتی است در کیلیکیه واقع در جلگهٔ حاصل‌خیزی میان کوه‌های طوروس و دریای مدیترانه برای صدور اسب وجود داشت که در پرورش اسب زبانزدِ عام و خاص بودند، بنابر روایت هرودوت پارسیان بهترین اسبان خود را از کیلیکیه[۴] می‌گرفتند، اما بازار چنین تجارتی به دست پادشاهانِ آرامی و حیثی بود.[۵]

از این عبارات چنین برمی‌آید که سلیمان(ع) در جهت‌های گوناگون برای اسب‌ها اسطبل‌هایی ساخته است، و هیئت حفّاری آمریکایی در «مجدو» با تاباندن نور بر چنین اسطبل‌هایی دست یافته‌اند، چنانکه با بقایای شماری از اجزای بزرگ اسطبل‌های اسبان برخورده‌اند که همواره پیرامونِ محوطه‌ای دایره‌وار که با ملاطی از سنگِ گچ ساخته شده، نظام یافته و در وسط هر اسطبل محل عبوری به پهنای ده گام شکافته‌اند که با سنگ‌هایِ زبری چیده شده است تا از لغزش اسبان جلوگیری کند و نیز بر هر گوشه فراسوی برآمدگی سنگ‌ها، محل‌های فراخی برای بستن اسب‌هاست که پهنای هریک از آنها ده گام است و همواره

---

1. W. Keller, *The Bible As History*, 1967, p. 207.

۲. اوّل پادشاهان، ۱۰: ۲۸ ـ ۲۹.

3. O. Eissfeldt, op-cit, p. 593; J. H. Breasted, *The Down of conscience*, 1939, p. 355; W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 135.

4. M. F. Unger, *Unger's Bible Dictionary*, Chicago, 1970, p. 1036; W. Keller, op-cit, p. 207.

۵. اوّل پادشاهان، ۱۱: ۲۹.

دورتادور بسیاری از این اسطبل‌ها آخور علف و خوراک آنها بوده است، چنانکه بسیاری از آبخورها نیز پیدایند. و از جمله آنچه که توجه و شگفتی انسان را برمی‌انگیزد، عظمت این اسطبل‌هاست حتی نسبت به شرایط زندگی کنونی، به علاوهٔ توجه شایانی که بسیار در ساختمان‌ها و خدمات آن به‌کار رفته است، که چه بسا از طریق آن بتوان حکم کرد که اسبان در آن زمان چه مایه مرغوب و مورد پسند بوده‌اند، و آنگاه که کار اکتشاف آن بناها به تمام و کمال انجام یافت، برخی از کاوشگران چنین تخمین زدند که هر اسطبلی گنجایش ۴۵۰ اسب و هر جایگاهی ظرفیت یکصد و پنجاه ارّابه را داشته است. چنانکه همانند چنین اسطبل‌هایی در بیسان و حاصور و تعنک و اورشلیم نیز پیدا شده که پیش از این نیز اشارتی به آن رفت.[1] امّا دربارهٔ پیشینهٔ تاریخی این اسطبل‌ها باید گفت که برخی آن را به زمانِ «آحاب» / ۸۶۹ ـ ۸۵۰ ق.م، یعنی دیرین‌تر از روزگارِ سلیمان (۹۶۰ ـ ۹۲۲ ق.م) برمی‌گردانند.[2] امّا پژوهش‌های پراهمیت‌تر دربارهٔ تاریخ شهر «مجدو»، طبقهٔ چهارمی را که این اسطبل‌ها به‌طور جزئی در آنجا یافت شده‌اند، دست‌کم مقرر می‌دارد که ساختنِ آن در زمان سلیمان صورت پذیرفته، امّا بقایای این سازه‌های مشهور حقیقتاً فقط به زمان سلیمان(ع) برمی‌گردد.[3]

۵. فعالیت دریایی

سلیمان(ع) به دریا نیز توجهی ویژه داشت تا مگر از این طریق بتواند با کشورهایی که از راهِ دریایی امکانِ ارتباط با آنها وجود داشت، رابطه برقرار کند، اما قوم عبرانيِ او پیش از آن با سفرهای دریایی آشنایی نداشتند و در کشتی‌سازی و کشتیرانی خبره نبودند. با این حال سلیمان در راهِ تأمین راه‌هایی که از وادیِ «عربه» می‌گذشت، کوشش فراوان کرد. آنگاه با «حیرام»، پادشاهِ صور به این توافق دست یافت که در بندرِ «عصیون جابر» کشتی بسازد تا از این طریق از مهارت و استاديِ فینیقیان در کشتی‌سازی استفاده کند. از این روی در تورات بر بازرگانيِ دریاییِ عهد سلیمان بسی بیشتر از تجارت در خشکی تمرکز شده است. همچنین کاوش‌های دیرینه‌شناسان به حقایقی رسید که بر نصوص ویژهٔ این تجارت دریایی تأکیدی

1. C. Watzinger, op-cit, p. 67F; W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, p. 124; M. Burows, *What Mean These Stones*, New-Haven, 1941, p. 127F; W. Keller, op-cit, p. 195.

2. J.W. Crowfoot, PEQ, 1970, p. 143-147.

3. G.E. Wright, BA, 13, 1950, p. 44; J. Finegan, op-cit, p. 181; W.F. Albright, op-cit, p. 124; R.M. Engberg, BA, 4, 1941, p. 12; AJA, 44, 1940, p. 546-550.

بیشتر دارد.[1] و در تورات می‌خوانیم که: «سلیمان در «عصیون جابر» که در کنار «أیله» در کنارهٔ دریای «سوف» در سرزمین «ادوم» بود کشتی‌هایی ساخته است».[2] چنانکه در تپّهٔ «الخلیفهٔ» عصیون جابر میخ‌های آهنین بزرگی و نیز میخ‌هایی از آلیاژ مس و آهن و پاره‌هایی از طناب‌های ضخیم و انباشته‌ای از قیر برای پیوستنِ اعضای کشتی‌ها و مقداری صمغ برای اندود کردنِ آنها کشف شده است[3] و در آنجا این امکان وجود داشت که چوب‌های مورد نیاز را از جنگل‌های بلوطی که آن زمان در «ادوم» یافت می‌شد، به دست آورند.[4] با این حال به رغم وجودِ جنگل‌های بسیار پوشیده از خرمابُنان در همسایگیِ آن مکان، چوب‌های لازم برای کشتی‌سازی به‌طور کامل وجود نداشت و این هدف برآورده نمی‌شد، از این روی «حیرام» صوری چوب‌هایی را که هشت هزار کس آنها را حمل می‌کردند به آنجا فرستاد و با آن ده فروند کشتی ساخته شد که آگاهی‌های بسیاری دربارهٔ این ده فروند کشتی، و حتیٰ نام‌هایی ربّانی از فینیقیان، در دست است.[5] چنانکه اطلاعاتی از مجموعه کشتی‌های ویژهٔ حیرام نیز نداریم که همراه با کشتی‌های سلیمان از راه دریا به «اوفیر» آمدند و از آنجا طلا و چوب‌های کمیاب و سنگ‌های گران‌بها و هر کالای کمیاب و ناآشنایی را به بیت‌المقدس آوردند.[6] این حقیقت در نزدیکیِ «تل ابیب/ Tel Aviv» از «اوستراکا» کشف شده است که تاریخ آن به میانِ سال‌های ۹۰۰ تا ۸۰۰ ق.م برمی‌گردد و نصّی دالّ بر آن می‌گوید: «أوفیر به خاطر بیت حورن از میان رفت.»[7]

---

1. O. Eissfeldt, op-cit, p. 593.

۲. اوّل پادشاهان، ۹: ۲۶.

۳. پیش از این گمان می‌بردند که «عصیون جابر» در عین غدیانِ واقع در ژرفای درّه «العربه» قرار داشت، امّا هیئت آمریکایی، به ریاست نلسون ژارک، جایگاه آن را در تلّ‌الخلیفه به فاصلهٔ ۲۱ میلی از ساحل دریا بر جانبِ شمالی خلیج عقبه در نزدیکی بندرِ «ایلاتِ» کنونی در نیمهٔ راهِ میان شهر عقبه و جانب شرقیِ خلیج عقبه و «امّ الرشراش» بر کنارهٔ غربی یافتند که پس از آن عصیون جابر در نگاهِ برخی به نام «پرنیسا/ Pernise» شناخته شد، آنگاه دوباره پادشاه یهودا آن را به نام «ایلات» ساخت

N. Glueck, *The Other Side of the jorden*, New-Haven, 1940, p. 50-113; K.M. Kenyon, op-cit, p. 257; J. Hasting, op-cit, p. 253; Albright, *The Archaeology of Palestine*, p. 44, 127, 128; J. Hornell, *Antiquity*, 21, 1947, p. 66.

۴. جورج فضلو حورانی، پیشین، ص ۳۴.

5. W. Keller, op-cit, p. 201.

۶. اوّل پادشاهان، ۱۰: ۱۱ ـ ۱۲.

7. B. Mailer, "Two Hebrew Ostraca from Tell-Qasile", JNES, 10, 1951, p. 265F; *Syria*, XXVI,

←

جایگاه أوفیر کجاست؟

در میان محققان، پیرامون جایگاهِ أوفیر اختلاف‌نظرهای دامنه‌داری پدید آمده است، چنانکه برخی همواره می‌پندارند که آن را در شرقِ آفریقا یافته‌اند، از جمله «کارل ماوخ» که در مرزهای رودزیای جنوبی و موزامبیک به ویرانه‌های شهر یکی از معابد در سال ۱۸۶۴ م دست یافته است. در عین حال «اشتنبرگ» پنجاه سال پس از آن و به فاصلهٔ چند میلیِ به سوی جنوبِ جایگاهِ نخست محلّه‌هایی از آنِ «تعدین» از دورانِ ماقبل مسیحیت را کشف کرد که معتقد است که آن نیز به معبدِ آن شهر پیوسته است. همچنین در سال ۱۹۱۰ م گردشگری به نام دکتر «کارل پطرس» نقش‌هایی از همین جایگاه را یافت که متخصصان معتقدند آنان در آن نشانه‌ها و برخی ویژگی‌های فینیقی-عربی را یافته‌اند.[۱] باز نظری دیگری وجود دارد که صاحب آن نظر، ویلیام آلبرایت، معتقد است که أوفیر در سومالی است و این نظرگاه با روایت تورات از مدت زمان لازم برای رسیدن به أوفیر سازگار است، چنانکه می‌گوید: «کشتی‌های ترشیش هر سه سال یک بار به آنجا می‌آمدند».[۲] آنگاه آلبرایت ابراز می‌داد که آن مجموعه کشتی، چه بسا در ماهِ نوامبر یا دسامبرِ سال نخست از عصیون حرکت می‌کرد و در «می یا ژوئیهٔ» سالِ سوّم به آنجا باز می‌گشت و بدینسان تا آنجا که می‌توانست از گرما فاصله می‌گرفت و چنین سفری بیش از هجده ماه وقت نمی‌برد. افزون بر این طبیعتِ خود کالاها (طلا، نقره، عاج و بوزینه) بیانگر این حقیقت هستند که در آفریقا یافت می‌شده و از آن مکان به دست می‌آمده‌اند.[۳]

باز نظر سومی نیز وجود دارد که می‌کوشد «اوفیر» را با شهرهای «بونت» یکی انگارد[۴] (این اسم در نظر گاردنر بوینی صحیح است)[5] و بنا بر رأی بسیاری از دانشمندان از یک سوی

→

1949, p. 157;

امّا بیت حورن به معنای مغاره است که در مرزهای افرایم و بنیامین بر دو روستا اطلاق می‌شود و جای آنها در فاصله ۱۲ میلی شمال قدس است که بیت عور بالایی و بیت عور پایینی نامیده می‌شوند (← قاموس کتاب مقدّس، ۱/۲۰۲).

1. W. Keller, op-cit, p. 201-202.

۲. اول پادشاهان، ۱۰: ۱۲.

3. W. Keller, op-cit, p. 434.

4. H. R. Hall, op-eit, p.454.

5. A. H. Gardiner, op-cit, p.37.

بر کنارهٔ دو ساحل[1] و از سوی دیگر در جنوب بلاد عرب[2] واقع بوده است. امّا نظر چهارم آن است که اوفیر در جنوب شبه جزیرهٔ عربستان قرار داشته است[3]. در عین حال در تعیین جایگاه آن در مناطق جنوبی نیز اختلاف نظر وجود دارد و آن را واقع در جنوب غربی (یمن) دانسته‌اند که فراگیر ساحل مجاور آفریقایی است[4] و نیز برخی جایگاه آن را جنوب شرقی در برگیرندهٔ خلیج عربی و خلیج عمان[5] دانسته‌اند و کسانی نیز «عـویفره»[6] را در نـزدیکی شـهر «فـاوِ» سعودی (واقع در شصت کیلومتری شهر «خماسین» دانسته‌اند که نام باستانیِ آن «عفر» بوده که با انتقال به زبان‌های عبری و یونانی به صورت «أوفـیر» در آمـده است. هـمچنین بـرخـی، منطقه‌ای میان «قنفذه» و «عتود» در کشور عربستان سعودی را نیز ذکر کرده‌اند.[7]

نظر پنجمی نیز وجود دارد که معتقد است بنا بر نام‌های کـالاهایی کـه از اوفـیر مـی‌آمد می‌باید این منطقه در هند واقع باشد. که این نام‌ها از واژگانِ دخیل از برخی زبان‌ها از قـبیل سانسکریت در زبان عبری است.[8] در عین حال دامنهٔ خیال برخی کسان چنان گسترده شده که گفته‌اند أوفیر در آمازون واقع در برزیل در آمریکای جنوبی بوده است. اعتماد اینان بر آن است که می‌گویند که حتی تا به امروز نیز در سرزمین آمازون جاهای بسیاری وجود دارد که نام‌های عبری و فینیقی را حفظ کرده‌اند. از جمله نـام کـالاهایی کـه کشـتی‌های سـلیمان و همپیمانِ او «حیرام» به اورشلیم و صور و صیدا می‌آوردند، که می‌توان بـرای آن نـمونه‌های بسیاری یافت. چنانکه نام‌های آن در حقیقت عبری یا فینیقی نیستند، بلکه از واژگـانِ نـابِ زبانی هستند که ساکنان آمازون به آن زبان سخن می‌گویند. از آن گذشته نام «سولیمونس» که

---

۱. دربارهٔ نظرات گوناگون دربارهٔ جایگاه بونت (محمد بیومی مهران، العرب و عـلاقاتهم الدولیـة فی العـصور القدیمة، ص ۳۰۷ - ۳۱۱).

۲. احمد فخری، مصرالفرعونیة، ص ۱۳۳؛ دراساتٌ فی تاریخ الشرق القدیم، ص ۱۴۰؛ محمد مبروک نافع، عصر ماقبل الإسلام، ص ۵۲ و ۵۳؛ نیز:
E. Naville, Le Commerce del' Ancienne Egypte avec les Nations Voisnnes, Geneve, 1911, p. 7; ZAS, LXVIII, 1932, p.112; J. Wilson, op-cit, p. 176; P. K. Hitti, op-cit, p. 3.

3. S. A. Cook. CAH, III, 1965, p. 357; A. Lods, op-cit, p. 370.

4. M. Noth, op-cit, p. 215; J. Hastings, op-cit, p. 669; M. F. Unger, op-cit, p. 810; E. Glaser, *Die Abessinier in Arabien und Africa,* 1895, p.368-373.

5. J. Hastings, op-cit, p. 669.

6. B. Thomas, *Arabia Felix, Across, The Empty Quarter of Arabia*, N. Y, 1932, p. 163.

7. B. Moritz, *Arabien*, Hannover, 1923, p. 110.

8. Ernest Renan, *Histoire du Peuple d' Israel*, Paris, 1887, p. 122; J. Finegan, op-cit, p. 181.

بر یکی از بخش‌های آمازون اطلاق می‌شود، نام خود سلیمان بوده است که یکی از کشتی‌نشینان از روی تبرّک به آن پادشاه بزرگ آن نام را بر رودی بزرگ گذارده است.[1] چنانکه ملاحظه می‌شود خیالْ پایِ برخی کسان را تا به اینجا نیز کشانده که معتقدند امکانِ قرار داشتنِ اُوفیر در آمریکای جنوبی نیز هست.[2]

بنابر نظری دیگر (هفتم) اوفیر در «عسیر» واقع است و گروهی دیگر نیز آن را واقع در «مدین» می‌دانند، اما بسیاری ترجیح داده‌اند که «اوفیر» در سرزمین‌های غربی یا جنوبی عرب واقع بوده باشد. در عین حال همدانی در یمامه از جایگاهی به نام «الحفیر» یاد کرده و گفته است: «معدنِ حفیر که معدنِ غنّیِ طلاست، در ناحیه عمایه قرار دارد». از این روی سخنی که دربارهٔ وفور پیدایی طلا در حفیر می‌گوید تا اندازهٔ زیادی با وصف «اُوفیر» همخوانی دارد. امّا نباید از نظر دور داشت که آنجا دور از دریاست. البته از کجا معلوم چه بسا نویسندگان تورات از محلّ اُوفیر آگاه نبوده‌اند و تنها همین را شنیده باشند که ساکنانِ سرزمین‌های جنوبی عرب آنها را در نواحی ساحلی می‌فروختند، آنگاه سلیمان (ع) کشتی‌هایش را به محلِّ فروش آنها واقع در سواحل جنوبی فرستاده تا از آنها طلا بخرد و از این روی نویسندگانِ تورات گمان برده باشند که «افیر» در کناره‌های دریاست و حفیر اسمی بس نزدیک به اوفیر است[3]، سرانجام برخی از محقّقان معنای اوفیر را سرزمین سرخ دانسته‌اند (یعنی سُرخ به رنگ طلا)، بنابراین معنی، دیگر اوفیر نامی خاصّ برای سرزمینی معین نخواهد بود بلکه اسم جنس است که امکان انطباق بر سرزمین‌هایی از قبیل یمن، شرق آفریقا و غرب هند دارد[4].

همچنین دکتر سیّد یعقوب بکر نیز پژوهش علمی دقیقی از جایگاهِ اُوفیر انجام داده و در مقام ردّ همهٔ نظریات مختلف برآمده و از آن میان تنها محلّ اوفیر را رکنِ جنوب غربیِ شبه جزیرهٔ عربستان دانسته است[5].

---

۱. اب امیل‌أده، الفینقیون و اکتشاف آمریکا، ص ۲۴ ـ ۲۵.
۲. جواد علی، پیشین، ۶۳۹/۱؛ نیز:
B. Moritz, op-cit, p. 7; J. B. Montgomery, op-cit, p. 38; R. F. Burton, *The Gold Mines of midian,* II, p. 347.
۳. همدانی، صفة جزیرة العرب، ص ۱۵۳؛ جوادعلی، پیشین، ۶۳۹/۱ ـ ۶۴۰.
4. J. Hornell, "Naval Activity in the day of Soloman and Ramses , III" *Antiquity*, 21, 1947, p, 239; J. Hornell. "Sea- Trade in Early Times", *Antiquity*, 15, 1941, p. 361- 364.
۵. السیّد یعقوب بکر، اوفیر، ص ۱۱۶ ـ ۱۹۰ (از کتاب فضلو حورانی العرب و اعلامة فی المحیط الهندی).

زرخیز بودن مناطق غرب در میان کتاب‌های باستانی یونانی و رومی امری شناخته شده است. حتی چنین متونی به این حقیقت تصریح دارد که مناطقی در آنجا بود که از آن زرِ ناب به دست می‌آمده که برای به دست آوردنِ اصلِ طلا و پالودن آن از دیگر موادّ نیاز به گداختن آن در آتش نبود، از این روی به آن «Apyron» می‌گفتند. در نتیجه برخی از دانشورانِ جدید به این نظریه گرایش یافته‌اند که عبرانیان واژهٔ أوفیر را از همین «أپیرون/ Apyron» گرفته‌اند. در «مهد الذّهب /گهوارهٔ طلا» واقع در شمال مدینهٔ منوّره نیز برخی افزارهای لازم برای استخراج زر و پالودن آن از دیگر مواد، از قبیل آسیاب، افزارهای پاک کردن و کوبه‌ها و چراغ‌هایی به دست آمده است و افزون بر آن آثار دیگری از آن قوم از قبیل کاوش برای دست‌یابی بر رگه‌هایی که زر از آنها تشکیل شده بر جای مانده است که اینها خود نشانه‌ای است که روزگاری پیش از اسلام این جاها معدنِ زر بوده‌اند که چه بسا همان معادنی باشند که زر از آنجا برای سلیمان فرستاده می‌شد.[۱]

بدین ترتیب طبیعی بود که سلیمان زر را از عربستان ــ نه از سرزمینی دور مانند هند و آفریقا ــ درخواست می‌کرد، همچنین طبیعی بود که آن را از مناطق جنوب غربی عربستان می‌طلبیده چرا که از هر مکان دیگری به او نزدیک‌تر بود. به ویژه مناطقی از قبیل «بیشة» و «خنکان» واقع در منطقه‌ای میان «قنفذة» و «عرسی حلج» که افزون بر اینها منطقهٔ «وادی تثلیث» نیز در نزدیکی «حمضه» و به فاصلهٔ ۱۸۳ میلی نجران نیز از آنها دورتر امّا به نسبت سایر مناطق عربی و غیر عربی به قدس نزدیک‌تر بود[۲] و چه بسا بنا بر بیشترین گمان این رخداد پس از اسلام آوردن ملکهٔ سبأ بوده باشد.

برای دست‌یابی به زرِ موجود در عربستان دو راه فرا روی سلیمان (ع) گشوده بود، نخست آنکه با گذر از صحرا و از طریق خشکی به آنجا می‌رسید و دیگر اینکه از راهِ دریایی و با پیمودن طولِ ساحل دریای احمر این مسیر طیّ می‌شد، که او نیز در نهایت به رغم آنکه مردمش همواره اهلِ کشاورزی و چوپانی بودند و دریا را نیازموده بودند، او راه دریایی را برگزید، چرا که سفر از راه خشکی بسی دشوار بود، و هزینهٔ بیشتری از سفر دریایی می‌برد. از

---

۱. جواد علی، ۱/۱۹۳؛ نیز:

R. H. Sanger, The Arabian Peninsula, Cornell, 1957. p. 20, 23.

2. B. Moritz, op-cit, p. 110; K. S. Twitchell, Sudi Arabia Withan Account of its Natural Recources, Princeton, 1973, p. 77.

آن گذشته سبب دیگری که سلیمان را بر آن داشت که راه دریایی را برگزیند آن بود که می‌خواست «حیرام»، پادشاه صور نیز در این کار با او مشارکت داشته باشد تا مگر بتواند از مهارتِ فینیقیان در دریانوردی نیز در این کار بهره بگیرد؛ چه بسا این کار با پایِ فشاری شخصی حیرام انجام گرفته باشد، سبب این امر هر آنچه که بوده باشد، ناحیهٔ جنوب غربیِ جزیرة العرب همان منبعی بود که سلیمان (ع) از آنجا طلا به دست آورده است. طلا مهم‌ترین کالایی بود که از «اوفیر» به دست می‌آمد و از آن گذشته در میان دیگر کالاهای آن دیار چوب صندل و سنگهای گران‌بها از اهمیّت بیشتری برخوردار بودند که همهٔ اینها کالاهای شناخته‌شدهٔ عربی هستند. از آن گذشته تورات [مردمانِ] اوفیر را از فرزندانِ یقطان (قحطان در جنوب سرزمین‌های عربی) شمرده و جایگاهی میان سبأ و حویله به آن می‌دهد و همین أوفیرین یقطان (قوم اوفیر قحطان) مردمانی بودند که در سرزمین «اوفیر» می‌زیستند و بدیهی است که امکان وجودِ دو أوفیر (یکی در جزیرةالعرب و دیگری در جایی دیگر) که برخی پنداشته‌اند، صفر است.[۱] امّا دربارهٔ نقره و عاج و بوزینگان و طاووسان باید گفت که نقره در شهرهای عرب همیشه گران بوده و از این روی برخی پژوهشگران معتقدند که نقره بنابر برخی نصوص همواره به شهرهای عربی وارد می‌شده است[۲] و حتّی امکانِ اینکه نقره به اوفیر وارد می‌شده وجود دارد، و داستانِ عاج نیز چنین است که یا ــ بنابر رأی راجح ــ از آفریقای نزدیک وارد می‌شد و یا از هند دور، امّا دربارهٔ بوزینه باید گفت آن نیز از کالاهای وارداتی به «اوفیر» بود، مگر آنکه مراد از آن چنانکه مونتگمری می‌گوید[۳] «نسانیس» باشد، که همواره در بلندی‌های یمن و حضرموت یافت می‌شده است که در آن صورت کالایی عربی به شمار می‌آید. همچنین «بویْ‌های خوش» که «گلاذر» آن را به جای بوزینه می‌گذارد، کالایی عربی است که مردمانِ شرق و غرب برای به دست آوردنِ آن از همدیگر پیشی می‌گرفتند و یکی از منابعِ ثروت و دارایی عرب‌های ساکن در جنوب بود. آنگاه بالاخره موضوع طاووسان باقی می‌ماند که آن نیز در اصل از کالاهای هندی است و قطعاً اوفیر آن را از هند وارد می‌کرد و اگر گفتهٔ «نیبور» درست باشد که مراد از آن برده بوده، آنگاه نیز کالایی وارداتی بود با این تفاوت که از آفریقا وارد می‌شد.[۴] همچنین باید این مطلب را نیز بیفزایم که دلایلی در دست است که

۱. السیدیعقوب بکر، پیشین، ص ۱۵۰ ـ ۱۵۴.
2. T. A. Rickard, Man and Metals, I, N. Y, 1932, p. 267.
3. J. Montgomery, op-cit, p. 39.
۴. السیدیعقوب بکر، پیشین، ص ۱۵۴ ـ ۱۵۵.

ثابت می‌کند رابطهٔ دریایی میان شمال دریای سرخ و هند در عصری نزدیک به قرن اوّل میلادی یا روزگاری که با آن چندان فاصله‌ای نداشته صورت پذیرفته است. بنابراین، نظرگاهِ ارائه شده دربارهٔ هند از اعتبار می‌افتد و همچنین نظریهٔ «گلازر» و هر نظریهٔ دیگری که بگوید که اوفیر مذکور در تورات همان ساحل عربیِ خلیج فارس از شمال تا رأس مصندم[1] نیز از اعتبار قابل توجهی برخوردار نیست.

با این سخن ثابت می‌شود که پیش از قرن نخست کشتی‌ها می‌توانستند از باب‌المندب بگذرند و به عدن برسند و این مطلب به رأی «مورتیز»[2] آسیب می‌رساند که معتقد است کشتی‌ها در زمان سلیمان بسی ضعیف‌تر از آن بودند که بتوانند از تنگهٔ باب المندب بگذرند. آنگاه بدیهی است که کشتی‌های سلیمان می‌توانستند کالاهای اوفیر را از یک بندر عربی قبل از باب‌المندب مانند «مخا» یا بعد از آن مانند بندر «عدن» به قدس حمل کنند. آنگاه انتساب عاج و بوزینه و طاووس در عبری به منابع هندی هرگز دلیلی بر آن نیست که این کالاها از خود هند وارد می‌شده‌اند، بلکه باب واردات همواره از هر جا باز بوده است، همچنین نمی‌شود به عباراتی که شبیه به لفظ «اوفیر» هستند بر قرار داشتن اوفیر در همان سرزمین استدلال کرد، زیرا تشابه لفظی بسیار پیش می‌آید.[3]

دکتر یعقوب بکر در مقام پاسخگویی به اعتراضاتی بر می‌آید که متوجه این نظریه است، یکی آنکه گفته‌اند طلای موجود در شهرهای عربی به نسبت مقدار انبوهی از طلا که به سلیمان(ع) می‌رسیده بسیار ناچیز بوده است. از آن گذشته سه سال فرصتی که برای سفر به اوفیر لازم بوده مانع از آن خواهد بود که اوفیر به عصیون جابر نزدیک بوده باشد. اساس این هر دو اعتراض پیش‌گفته آن است که داستان انحرافی تورات را دربارهٔ اوفیر پذیرفته باشیم. امّا نباید از نظر دور داشت که مبالغه در این مجال ادبی روا نیست به ویژه آنکه موضوع به کسی همچو سلیمان مربوط است که آوازه‌اش فراگیر بوده است، و کسی که در عمل به زر بسیار برای تزیین معبد و قصر پادشاهیِ خود نیاز داشت. آیا این امکان وجود ندارد که منظور از مبالغهٔ تورات بیان حمله‌هایی باشد که به اوفیر شد که بسی روشن‌تر از یورش‌های فرعون‌ها به «بونت» و دست کم در حدّ آن بود، از آن گذشته سرانجام نباید این حقیقتِ مورد اتفاق را از

1. E. Glaser, *Skizzeder Geschichte und Geographis Arabiens*, II, p. 368-373.
2. B. Moritz, op-cit, p. 86-89.

۳. السّیدیعقوب بکر، پیشین، ص ۱۵۶ ـ ۱۵۷.

خاطر بُرد که نصوص تورات هرگز فراتر از آن که مورد شک و تردید قرار گیرد، نیست.

امّا دربارهٔ سه سال مجالی که برای سفر به اوفیر لازم بود، باید گفت که اوّلاً چنین مطلبی در منابعِ متأخّر تورات وارد شده است، از آن گذشته آن نیز مبالغه‌آمیز است، در عین حال چنین تأویلی نیز رواست که بگوییم سلیمان (ع) هر سه سال یک بار کشتی‌هایش را برای آوردن کالاها به آنجا می‌فرستاد، آنگاه اشارت به زمان مورد نیاز برای انجام این سفر نخواهد داشت، بلکه دلالت بر فاصلهٔ زمانیِ انجام هر سفر تا سفر بعدی دارد.[1] آنگاه این احتمال نیز وجود دارد که سَفَر مورد نظرِ آلبرایت سفر دیگری غیر از سفر به اوفیر باشد، چراکه «استانلی‌کوک»[2] معقد است که سلیمان و حیرام به‌طور مشترک مالک مجموعهٔ کشتی‌های «ترشیش» بودند که با توجه به اسمش می‌توان گفت مراد از آنها کشتی‌هایی باشد که به ترشیش در اسپانیا می‌رفته‌اند، اما کشتی‌های فینیقی‌ها از عصیون جابر در «أدوم» رهسپار می‌شده‌اند تا از سرزمین اوفیر (در جنوب جزیرة العرب) طلا به قدس بیاورند. بدین ترتیب معلوم می‌شود که سفرهای سه ساله چه بسا ــ نه به اوفیر ــ بلکه سفر کشتی‌های «ترشیش» به اسپانیا مربوط بوده است[3]، که اگر چنین باشد، ما را دچار دشواری‌های دیگری می‌کند، با علم به این که کسانی هستند که معتقدند روابط بازرگانی میان حیرام از یک سو و قبرس و اسپانیا از سوی دیگر وجود داشته است.[4]

۶. فعالیت صنعتی

عصیون جابر تنها یک بندرِ بازرگانی نبود، بلکه یک مرکز صنعتی نیز به شمار می‌رفت و گزینش آن به عنوانِ یک مرکز تجارتی در واقع گزینش موفّقی بود آن هم در محلی میانِ تپّه‌های ادوم از شرق و بلندی‌های فلسطین از غرب که قبلاً مسکونی نبوده است، به گونه‌ای که می‌توانست از بادی که از شمال می‌وزید تا دورترین مرزهای خویش استفادهٔ بهینه کند، بادی

۱. دربارهٔ مصادر تورات ← (محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۳/۹۷ ـ ۱۰۶).
۲. السید یعقوب بکر، پیشین، ص ۱۴۸ ـ ۱۶۰.
3. S. A. Cook, op-cit, p. 367.
۴. برخی دیگر معتقدند که ترشیش در «ساردنیا» واقع است و نیز گروهی بر این باورند که آن همان «ترتیسوس»، در جنوب اسپانیا در نزدیکی جبل‌طارق و یا چه بسا «قرطاجه» در شمال آفریقا باشد (قاموس الکتاب المقدّس، ۱/۲۱۵ ـ ۲۱۶؛ نیز:
M. F. Unger, op-cit, p. 1070 - 1071; F. Thieberger, *King Soloman*, London, 1957, p. 206.

که در میانهٔ صحرای «عربه» به نهایت سرعت خویش می‌رسید. و این پدیده برای بهره‌برداری از آن باد در شعله‌ور ساختن مکرّر آتش مورد نیاز [در ذوب فلزات] بود. علاوه بر اینهاست سرزمین «ادوم» و هر منطقه‌ای که میان بحرالمیّت و خلیج عقبه واقع است که از حیث منابع مس و آهن بسیار غنی بود.[1] چنانکه در تورات دربارهٔ سرزمینی می‌خوانیم که وصفش چنین است: «سرزمینی که سنگِ آن آهن است و از کوه‌هایش می‌توان به مس رسید».[2] از این روی عصیون جابر در کنار صحرای عربه و نقب، خود نیز در زمان سلیمان مرکزی برای ذوب آهن و مس به شمار می‌رفت و حتی فلسطین در روزگارِ او برخوردار از بزرگ‌ترین منابع مس در دن یای قدیم بود.[3] همچنین «پتری» در «جمة» کارگاه‌هایی برای استخراجِ آهن کشف کرده است که بسی از کارخانهٔ عصیون جابر کوچک‌تر است و پیداست که داوود (ع) به خاطر احتکار آهن با أدومی‌ها درگیر شده و پس از شکست آنان بر معادن آهن دست یافته است، از این روی در زمان سلیمان (ع) منابع مس و آهن به میزان بسیار استخراج گردیده و ذوب شده است، به گونه‌ای که تا به امروز هیچ کارگاهی برای ذوبِ مس در هیچ جایِ دنیای کهن کشف نشده است که بتواند با کارگاه‌های عصیون جابر برابری کند و یا در حدّ و همانند آن باشد و شاید بهترینِ این کارگاه‌ها از حیث تجهیزات و ساختمان همان باشد که در طبقهٔ (ط) کشف شده که شاملِ قدیم‌ترین آثار به‌جای مانده از پنج دورهٔ اصلیِ تعمیر و آبادانی این جایگاه باشد.[4]

۷. کشور سلیمان و گسترهٔ آن

مورّخان دربارهٔ گسترهٔ شمولِ کشورِ سلیمان (ع) از دیرباز اختلاف کرده و این اختلاف نظر همواره وجود داشته و از بین نرفته است. برخی از مورخان و از جمله مورّخان معاصر معتقدند کشوری که سلیمان (ع) آن را از پدر خویش، داوود (ع) به ارث برد، بسی فراختر از کشوری بود که بعدها او برای پادشاهان خاندانِ یهودا و اسرائیل به ارث گذاشت، و دلیل این امر نیز آن

---

۱. موسکاتی، پیشین، ص ۲۸۰؛ نیز: J. Finegan, op-cit, p. 181; Eissfeldt, op-cit, p. 594.

۲. سفر تثنیه، ۱۲:۸.

3. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, p. 133; N. Glueck, op-cit, p. 89; NGM, 85, 1944, p. 233-236.

۴. ویلیام آلبرایت، آثار فلسطین، ص ۱۲۸؛ فیلیپ حتی، پیشین، ص ۲۰۷؛ نیز:
W. Keller, op-cit, p. 198-199.

بود که کارها در بیرون از مرزهای فلسطین در همان مجرایی که در درون جریان داشت پیش نمی‌رفت.[۱] چنانکه روز به روز از هر سو در مرزها دشمنی‌ها و دشواری‌هایی ضدّ دولت سلیمان پدید می‌آمد، از آن روی که از یک طرف «یوآب»، فرماندهٔ لشکر داوود، نیم قرن پیش از آن به «ادوم» یورش آورد و مردانِ آن سرزمین را ازدم شمشیر گذرانده بود و «هدد»، یکی از کودکان أدومی از تبار مالکان توانسته بود که به مصر بگریزد و چون به مصر رفت و در آنجا رو به رشد نهاد، خوشایند فرعون قرار گرفت و او تحبنیس (تحفنیس) خواهرِ همسرش ملکه را به همسری او درآورد. آنگاه «هدد» بدون موافقت فرعون به «أدوم» بازگشت و در طولِ زندگیِ خویش به دشمن سرسختی برای سلیمان تبدیل شد[۲]، چنانکه در تورات می‌خوانیم که وی «پادشاهِ ادوم شد»[۳]. و چه بسا این رخداد در آغازین سال‌های فرمانرواییِ سلیمان اتّفاق افتاده باشد.

بنا بر روایت دیگری در تورات[۴]، کشور سلیمان راهی به سوی خلیج عقبه و بندر «عصیون جابر» از رهگذر درّه «عربه» یعنی از رهگذر بخش اصلی و مهّم «ادوم» داشت و برخی از مؤرخان چنین پنداشته‌اند که سلیمان (ع) توسّط فرعون با هدد به توافق‌نامه‌ای دست یافت، همان فرعونی که می‌خواست روابطش را با دامادش سلیمان بر هم زند. اگر روایات تورات درست باشد، و اگر چه سلیمان سیطره‌ای بر ولایت ادوم نداشت، چنانکه هیچ دلیلی در دست نیست که دلالت کند سلیمان بار دیگر گام‌هایی برای اعادهٔ سیطرهٔ خویش بر ادوم برداشته باشد.[۵] همچنین در تورات می‌خوانیم که: «خداوند متعال برای سلیمان دشمنی دیگر مقرّر داشت که «رزون بن یداع/ رصین» بود، همو که از نزد سرور خویش «هدد عُرر»، پادشاه صوبه گریخت و قلمروی در دمشق به‌پا داشت و در تمام دورانی که سلیمان با هدد پیمان داشت، دشمن اسرائیل بود.[۶] و بدین ترتیب حکومت آرامی در دمشق رشد کرد، آنگاه دیری نپایید که دگرگونی‌هایی در آن پدید آمد تا اینکه به قوی‌ترین قدرتِ سوریه تبدیل شد که در

1. A Lods, op-cit, p. 268; M. Noth, op-cit, p. 206.
2. M. Noth, op-cit, p. 250- 256; C. Roth, op-cit, p. 23; A. Lods, op-cit, p. 368; H. R. Hall, op-cit, p. 433.
۳. اوّل پادشاهان، ۱۱: ۱۴ ـ ۲۲؛ نیز: A. H. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, 1961. p. 329.
۴. اوّل پادشاهان، ۱۱: ۲۵.
5. A. Lods, op-cit., p. 268; M. Noth, op-cit., p. 206.
۶. اوّل پادشاهان، ۱۱/۲۳ ـ ۲۵.

واقع هر آن نفوذی که داوود در سوریه پدید آورده بود از میان رفت.[۱] همچنین در همین زمان بود که دورانِ رونق و نشاطِ مصر آغاز شد و به دنبال آن تلاش می‌کرد که سیطرهٔ خویش را در غرب کنعان دوباره بگستراند. دلایلی در دست است که به حمله‌ای ضدّ آن دسته از فلسطینیانی اشارت دارد که در ساحل دریا در جنوب غربی کنعان می‌زیستند و در «تانِس» به تصویر برجسته بر دیوار سازه‌ای که «پسوسنس اوّل» و سیامون (سی‌آمون) از خاندانِ بیست و یکم آن ساخته بود در جنوب معبد اصلی آمون برخورده‌اند که سیامون را در حالی به تصویر کشیده که یکی از دشمنان خود را که در برابر او کمر خم کرده بود، می‌زد و تبری به دست داشت که از همان نوعِ اسلحهٔ جنگی بود که ایجی‌ها در جنگ بر می‌گرفتند.[۲] گذشته از آن که باز اشاراتی به این مضمون وجود دارد که سیامون، سپاهیانش را برای جنگ با فلسطینیانِ ساکن در جنوبِ غربِ کنعان فرستاد و شهر «آسدود» گرفتار جنگ شد. و نیز نقش‌هایی در «تل‌فرعه» از خودِ فرعون باقی مانده است.[۳] و حتی برخی از کسان را عقیده بر این است که سیامون در اندیشهٔ جنگ با خودِ اسرائیل بود.[۴]

همچنین باید به مطالب پیش‌گفته افزود که دشمنانِ سلیمان فعالیت‌های بسیار کردند و در باز پس‌گیری برخی از سرزمین‌هایی که تحت فرمان داوود بود، پیروز شدند. آنگاه تنها غرب اردن (فلسطین)[5] زیر فرمانروایی سلیمان باقی ماند، چنانکه فلسطینیان و هندواروپائیان با او در جنگ شدند و بعد از آن توانستند خود را از سیطرهٔ او رهایی بخشند. باز نباید از نظر دور داشت که ممالک و پادشاهان قبایل در شرق اردن نیز قدرت محلّی خود را به دور از قبضهٔ سلیمان می‌آزمودند، که همهٔ اینها اشارت به آن دارد هر سرزمینی که داوود (ع) توانسته بود در شرق اردن و سوریهٔ آرامی زیر نفوذ خود درآورد، از زیر فرمانروایی سلیمان بیرون شده بود، چنانکه فلسطینیان نیز مستقل شده بودند.[۶]

در هر صورت تا آن پیامبر بزرگوار ــ خود از خداوند خشنود و خداوند از او خشنود ــ در جوار رحمت پروردگار خویش جای گرفت، «شیشنق اوّل»، نخستین فرعون از خاندانِ بیست

1. M. Noth, op-cit, p. 206.
2. P. Montet, *Osorkon*, II, p. 36, pl. 1.
3. A. Malamat, "Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon", JNES, 22, 1963, p. 12, No. 78-79.
4. Ibid., p. 13, 16 F.
5. C. Roth, *A Short History of the Jewish People*, 1969, p. 21.
۶. محمد عزّت دروزه، پیشین، ص ۲۶۲ ـ ۲۶۳.

و دوّم (۹۴۵ ـ ۷۳۰ ق.م) بر اورشلیم چیره شد و بیشتر گنج‌های موجود در آنجا را به غنیمت برد.[۱] آنگاه ــ اگرچه تفاوتی نمی‌کند ــ محقّقان دربارهٔ انگیزهٔ چنین حمله‌ای دو نظر دارند، گروهی معتقدند که سبب آن شجاعتی بود که رهبر شورشیانِ اسرائیلی در مصر «یربعام» برضدّ سلیمان از خود نشان داد. آنگاه گروهی دیگر را نظر بر این است[۲] که چنین حمله‌ای برای بازگرداندنِ دوبارهٔ سوریه و فسلطین زیر نفوذِ امپراتوری مصر بوده است.[۳] سپس به دنبالِ مرگ آن پیامبر بزرگوار دخالت مصریان در سرزمین اسرائیل به اشغال بخش اعظم شهرهای فلسطین و چیرگی بر گنج‌های معبد و کاخ سلیمان منجر شد.[۴] آنگاه تورات خود به این موضوع اشارت دارد[5] که «یهودا» که از رحبعام بن سلیمان پیروی می‌کردند، از امپراتوری مصر فرمان پذیرفتند یا دست‌کم بیشتر شهرهای آن دیار به مصر مالیات پرداخت می‌کردند، اما دولت کوچک (اسرائیل) نیز تماماً تحت نفوذ حکومت مصر قرار گرفت.[۶]

در عین حال گروهی دیگر از مورّخان سلیمان بر وسعت فرمانرواییِ سلیمان (ع) نظر دارند و چه بسا بی حد و مرز. همچنین منابع اسلامی برای قلمرو پادشاهی سلیمان وسعتی قائل است که خود منابع یهودی چنین نظری ندارند، بلکه تورات به رغمِ مبالغاتی که از آن سراغ داریم بر این نظر است که کشور اسرائیل در گسترده‌ترین وضع و شکوفاترین زمان، تنها از «دان» تا «بئرسبع» را شامل می‌شد.[۷] (دان در فرودستِ کوهِ، حرمون، در «تلّ القاضی» به فاصلهٔ سه میلِ غربیِ بانیاس از شمال به جنوب واقع است)[۸]، امّا از سوی شرق به غرب از رود اردن تا فلسطین و نیز تا مرزهای مصر را در بر می‌گیرد[۹]، و اینها مرزهایی است که شامل تمام فلسطین است، با این حال برخی منابع عربی سلیمان (ع) را یکی از چهار پادشاهِ بزرگ همهٔ جهان در آن روزگار می‌دانند یعنی نمرود و بخت‌نصر (که کافر بودند)، سلیمان بن داوود و ذوالقرنین (که مؤمن بودند)[۱۰]. چنانکه گسترهٔ خیالِ برخی کسان آنان را به آنجا کشانده که

---

1. H. G. Wells, *A Short History of the Word*, 1965, p. 76-77.
2. A. Lods, op-cit, p. 374; C. Roth, op-cit, p. 31; H. R. Hall, op-cit, p. 436-437.
3. A. H. Gardiner, op-cit, p. 329-330.

۴. اوّل، پادشاهان، ۱۴: ۲۵ ـ ۲۷. ۵. اخبار أیام دوم، ۱۲: ۱۸.

6. S. A. Cook, op-cit, p. 356.

۷. سفر داوران، ۲۰: ۱؛ صموئیل اوّل، ۲: ۲۰؛ صموئیل دوّم، ۲۴: ۱۵؛ اخبار ایام اوّل، ۲۱: ۲؛ نیز:
M. F. Unger, op-cit, p. 236.

۸. قاموس الکتاب المقدّس، ۱/۳۵۶ ـ ۳۵۷. ۹. اوّل پادشاهان، ۴:۲۱؛ آنگاه ← همان، ۱۱:۹.

۱۰. ← تاریخ طبری، ۱/۲۳۴؛ الکامل ابن اثیر، ۱/۵۴؛ البدایة و النهایة، ۱/۱۴۸؛ آنگاه ← نظر ما در این باره ←

پایتخت سلیمان را در ایران دانسته‌اند؛ چنانکه می‌گویند «اصطخر/که فرمانِ ساختنِ آنجا را به او و یا جنّیانِ زیرِ فرمان او نسبت می‌دهند»، مقرّ فرمانروایی او بوده است، حال آنکه گروه دیگری معتقدند که گسترهٔ فرمانروایی سلیمان تا یمن نیز کشیده شد.[1]

در سال ۱۹۸۶ م دو کتاب منتشر شد که نویسندهٔ کتاب نخست بر این پندار است که دولت داوود و سلیمان (ع) در غربِ شبه جزیرهٔ عربستان (از طائف تا نجران) ـــ نه در فلسطین ـــ بر پا شد و چنانکه تورات گسترهٔ آن را از «دان» تا «بئرسبع» می‌داند، مؤلّف این اثر می‌پندارد که «دان»، همان شهری نیست که در فرودستِ کوه حرمون در نزدیکی تلّ القاضی ـــ در محل وقوع منابع اردن و بنا بر قول مشهور ـــ در فاصلهٔ سه میلیِ بانیاس واقع است، بلکه همان «دنادنه» در تهامهٔ زهران است. نیز «بئرسبع»، شهری معروف در جنوب فلسطین نیست، بلکه همان «الشباعة» در بلندی‌های «خمیس مشیط» است، آنگاه مؤلّف از این پندار خویش نتیجه می‌گیرد که دولت داوود و سلیمان از «دنادنه» در تهامهٔ زهران، جنوبِ وادیِ «أصنم» تا «شباعه» در بلندی‌های «خمیس مشیط» را تا شرق «رجال ألمع» فرامی‌گرفته است. سپس دربارهٔ پایتخت دولتِ قدس (اورشلیم) روایت تورات را ذکر می‌کند که در آن آمده است که داوود (ع) پایتخت خویش را از حبرون به اورشلیم انتقال داد. امّا او می‌پندارد که در آنجا پنج منطقه به «حبرون» نامبردار بود که تا به امروز نیز نام «خربان» بر سراشیبی‌های دریاییِ «عسیر» اطلاق می‌شود. آنگاه یکی دیگر از جای‌های پنجگانهٔ نامبردار به «خربان» را روستایی می‌داند که همچون نخستین پایتخت داوود در منطقهٔ «مجارده» واقع است و در پندار خویش آن را همان حبرون ابراهیم (ع) ـــ نه حبرونِ مشهورِ واقع در فلسطین (شهر الخلیل کنونی) در فاصله ۱۹ کیلومتری شمال قدس ـــ می‌داند آنگاه دربارهٔ اورشلیم نیز می‌پندارد که آن شهر «قدس» کنونی (که مسجدالأقصی در آنجا واقع است) نیست، بلکه روستای «آل شریم» امروزی است که در فاصله ۳۵ کیلومتری شمال شهر «النماص» در بلندی‌های «عسیر» در شمال شهر «أبها» واقع است.[2]

→

(محمد بیومی مهران، دراساتٌ تاریخیة من القرآن الکریم، ۱/۱۱۶ ـ ۱۱۹).

۱. یاقوت، معجم البلدان، ۱/۲۱۱؛ دائرة المعارف الإسلامیة، ۳/۴۵۸ ـ ۵۶۹؛ علی أمام عطیه/ الصهیونیة العالمیة و ارض المیعاد، ص ۷۱ ـ ۷۲.

۲. کمال سلیمان الصلیبی، التوراة جاءت من جزیرة العرب، ترجمهٔ عفیف الرزاز، ص ۱۷۵ ـ ۱۹۳.

امّا مؤلفانِ کتاب دوم معتقدند که در روزگارِ سلیمان و پدرش، داوود (ع)، دولتی مسلمان ایجاد شد که پایتخت آن بیت‌المقدّس بود و مرزهای یقینیِ آن شامل تمامی سرزمین‌های شامِ کنونی (سوریه و فلسطین) و سراسر جزیرة العرب می‌شد و آنان معتقدند که خداوند متعال به سلیمان (ع) این امکان را داد که بر سرزمین‌های پیش‌گفته فرمانروایی کند و چنان فرمانروایی به او داد که پس از او کسی را سزاوار نبود[1]. آنگاه پس از این در همان کتاب می‌گویند: «هرگز مقتول نخواهد بود که ملّتی مشرک در زمان سلیمان بوده باشند، همان که فاصله‌های طولانی زمین برای او طی می‌شد و خداوند به وی حکومت بخشید و از همه چیز به او داد.[2] آنگاه آنان در کتابی دیگر سلیمان (ع) را پیامبری عربی پنداشته‌اند[3] و در عین حال در کتابی دیگر او را از تبار اسرائیل (ع) دانسته‌اند.[4]

چه بسا بهتر باشد که پیش از آنکه رأی مفسّران را در تفسیر آیهٔ «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مَلْكاً لاَ يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّاب/ گفت: پروردگار را مرا ببخشای و چنان فرمانروایی به من بده که پس از من کسی را نسزد که تویی [خداوند] بخشاینده» [طه، ۲۵]، ذکر کنیم، به نظرگاه‌های پیش‌گفته پاسخ دهیم.

امّا دربارهٔ این نظریه که می‌گوید کشوری که سلیمان از پدر خویش بـه ارث بـرد، بسـی گسترده‌تر از کشوری بود که سلیمان به پادشاهانِ جانشینِ خود از قبایل یـهودا و اسـرائـیل تحویل داد؛ و این نظریه را چنین مستدل کرده‌اند که به سبب بازگشت «هدد»، امیرِ ادوم از مصر و تشکیل دادن دولتی مستقل و نیز به سبب آنکه «رصین» کشوری در دمشق تشکیل و به نفوذ اسرائیل در آنجا پایان داد و نیز به سبب رونق و نشاط مصر که همگی در زمان سلیمان (ع) بوده‌اند، از قلمروِ دولت سلیمان کاست. در این باره باید گفت که صـاحبان چـنین نـظریه‌ای گذشته از آنکه در قضایای مربوط به «هدد» و «رصین» واقعاً تا اندازهٔ زیادی به تورات تکیه داشته‌اند و بسیار نیز به راه مبالغه رفته‌اند: چنانکه می‌دانیم تورات از مـنابع مـوفّق نـیست و کمترین وصفی را که می‌توان برای آن ذکر کرد، این است که بگوییم نصّی تحریف شده است[5].

---

۱. جمال عبدالهادی و وفاء محمد رفعت، ذرّیة ابراهیم (ع) و بیت المقدّس، ص ۲۵۶ ـ ۲۵۹.
۲. پیشین، ص ۲۷۰.
۳. جمال عبدالهادی و وفاء رفعت، جزیرة العرب، ج ۱/ ص ۸۰.
۴. جمال عبدالهادی و وفاء محمد رفعت/ ذریة ابراهیم (ع) و بیت المقدّس، ص ۲۵۵ ـ ۲۵۶.
5. بقره، ۷۹ و ۱۵۹؛ آل عمران، ۷۸؛ نساء، ۴۶؛ مائده، ۱۳ و ۱۵ و ← محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱۳۶/۳ ـ ۳۷۹.

بنابراین، اعتماد و به آن در مواردی که مورد تأیید و تأکید دیگر منابع نباشد، روا نیست. ضمن آنکه چنین ادّعایی تا به امروز ثابت نشده، بلکه تمام دلایل ایمنی و تاریخی گواهِ این حقیقت است که خداوند همچو داوود به سلیمان نیز در زمین حکومت داده بود. امّا دربارهٔ رونق کاروبار مصریان در آن عصر و نیز رغبت به بازگرداندن سروریشان بر غرب کنعان باید گفت که دلایل قائلان به چنین نظریه‌ای همواره بر آثاری تکیه دارد که به حملاتِ مصریان ضدّ فلسطینیان، و آنانی که در منطقه‌ای میان «یافا» و «عزّه» بر ساحل دریای مدیترانه سکونت داشتند اشاره دارد؛ نیز هیچ دلیلی دالّ بر اینکه مصریان به کشور سلیمان حمله کرده باشند در دست نیست؛ بلکه هر دلیلی هم که در دست هست به رابطه و دوستی میان سلیمان و مصر اشارت دارد و فرعونِ روزگار سلیمان همواره ولع داشت که روابط دوستانه‌اش با دامادش سلیمان، پادشاه اسرائیل، آسیب و خدشه‌ای به خود نبیند، چنانکه پیش از این نیز اشارتی به آن رفت. ولی دربارهٔ حملهٔ «شیشنق» به فلسطین که برخی آن را نیز دلیلی بر سستیِ کشور سلیمان می‌بینند ما نیز همین بس که بگوییم که چنین حمله‌ای در واقع حدود پنج سال پس از مرگ سلیمان صورت پذیرفته است، بنابراین، چنین مدّعایی نیز نسبت به روزگارِ سلیمان از موضوعیت می‌افتد، چراکه آن پس از تقسیم شدنِ کشور سلیمان میان پسرش رحبعام و یربعام شورشی اتفّاق افتاد.

امّا نظر «برشتد» که می‌گوید سلیمان از کارگزارانِ زیر نفوذِ مصریان بوده است[1]، برای تکذیب آن همین بس که وی برای صحّت این مدّعا حتّی یک دلیل ارائه نکرده است، بنابراین بدون هر گونه تردیدی این نیز یکی از لغزش‌های آن موّرخ بزرگ بوده است زیرا مصر در روزگارِ سلیمان هیچ گونه نفوذی در فلسطین نداشته و از همه مهم‌تر کدامین خردمند است که بپذیرد پیامبری ـــ هر پیامبری ـــ پیرو فرمانروایی کافر باشد، از آن گذشته چرا باید پیروِ او باشد؟ برای اینکه پادشاه فلسطین باشد؟ مگر پادشاه فلسطین بودن در کنار مرتبت بلند پیامبری به چه می‌ارزد؟ آن هم پیامبری همچون سلیمان که خداوند متعال در کنار نبوّت او را به چنان فرمانروایی نواخته بود که پس از او کسی سزاوارش نبود. خداوندا، ما را از این سخن بری و برکنار بدان و از تو می‌خواهیم که رعایت راستی و ادب با پیامبران و رسولانت را به ما الهام کنی، و از فرو غلتیدنِ ـــ نادانسته ـــ در جریان نویسندگانِ تورات و یا اندکشماری از

1. J. H. Breasted, *A History of Egypt*, N. Y, 1946, p. 529.

مورّخان معاصر که چنین بی‌پروا به سرورِ ما، سلیمان (ع) بهتان می‌زنند، نگاهمان داری. بی‌تردید ادّعادی فرمانپذیریِ سلیمان نبی از یکی از فرعون‌ها تهمتی بیش نیست که ما از آن به خدا پناه می‌بریم.

در نهایت باید در نظر داشت اگر در قرآن به قصّهٔ سلیمان (ع) با ملکهٔ سبأ برگردیم خواهیم دید که تمامی دلایل قایلان به چنین نظر گاهی از اعتبار می‌افتد، زیرا کسی که توانسته باشد برای ملکه به عنوان نیرومندترین دولت جزیرة العرب، با در نظر گرفتنِ هزاران کیلومتر فاصلهٔ مکانی از قدس تا یمن، تهدید کننده باشد، هرگز و در هیچ حال دارای دولتی ضعیف نبوده است که به عنوان نمونه دولت أدوم یا دمشق و دیگر حکومت‌های ناشناخته‌ای که در سوریه و فلسطین در پرتو دولت سلیمان می‌زیستند، برای آن خطری داشته باشند. از آن گذشته سلیمان که خداوند گروهی از آدمیان و جنیان و پرندگان و شیاطین را برای او رام گردانیده بود هرگز در کار گروهی ضعیف از مشرکان در نمی‌ماند و بی‌تردید کسی که چنان امکانی به او داد که تخت ملکهٔ سبأ را در یک چشم بر هم زدن برای او بیاورند، قطعاً چنان قدرتی هم به او بخشیده که بتواند بر تمامی دشمنان خویش چیره گردد.

امّا دربارهٔ قائلان به آن نظر که فرمانروایی سلیمان را بدون در نظر گرفتن حدّ و مرزی فراخ تصوّر کرده و پایتخت آن را در «اصطخر» مقرّر داشته و تمامی شهرهای یمن را تحت فرمانروایی او دانسته‌اند، باید گفت که اوّلاً ای کاش اینان که تا این اندازه دستخوشِ خیال شده‌اند، می‌دانستند که پارسیان در حوالی سال ۵۲۰ ق.م در روزگارِ داریوش اوّل (۵۲۲ ـ ۴۸۶ ق.م) ساختن آنجا را آغاز کردند و کار آن تا زمان «أردشیرِ اوّل»، حوالیِ سالِ ۴۶۰ ق.م، یعنی در حدود چهار قرن پس از وفات حضرت سلیمان (۹۶۰ ـ ۹۲۲ ق.م) پایان نپذیرفته بود[۱]. ولی آنچه که دربارهٔ حکومت یمن نیز گفته‌اند، شگفت‌انگیز است، زیرا برخی موضوع مسلمان شدنِ ملکهٔ سبأ را با فرمانپذیریِ دولتش از سلیمان در هم آمیخته‌اند و برخی گفته‌اند که سلیمان ۳۲۰ سال بر یمنِ فرمان راند، حال آنکه تاریخ‌نگاران ــ از جمله راقم این سطور ــ اتّفاق نظر دارند که مدّتِ فرمانروایی سلیمان از چهل سال افزون نبوده و او در پنجاه و دو سالگی وفات یافته است[۲]. آنگاه دربارهٔ مسلمان شدنِ ملکهٔ سبأ نیز باید اظهار داشت که اسلام آوردنِ او همراه سلیمان و برای خداوند بوده است، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «قَالَتْ

---

۱. احمد فخری، دراساتٌ فی تاریخ الشرق القدیم، ص ۲۲۹؛ آرتور کریستن سن، ایران در عهد ساسانیان، ص ۸۰.

۲. تاریخ یعقوبی، ۱/۶۰، ۱۹۶.

رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» اینچنین بود که دلِ او به خداوند راه یافت و پرتوی از مهر ربوبی در آن تابیدن گرفت و دانست که اسلام آوردن تنها می‌باید برای خداوند باشد و تسلیم شدن در برابر هیچ یک از بندگانش روا نیست، حتی اگر او سلیمان، آن پیامبر پادشاه صاحبِ معجزات باشد، زیرا [در نگاهِ ادیان] تنها اسلام آوردنی پذیرفته است که فقط برای خداوند، پروردگار جهانیان باشد و همراهی مؤمنان به خداوند و دعوتگران به راهِ او بر سنّتِ برابری استوار است، «وَ اسلمت مع سلیمان لِلّه ربّ العالمین» سیاقِ قرآنی چنین نگرشی را در پایان این بحث، از آن روی در میان آورده تا از طبیعت ایمان به خداوند و اسلام آوردن راستین برای او پرده بردارد و بنمایاند که آن عبارت از چنان عزتی است که شکست‌خوردگان را در کنارِ مردمانِ پیروز می‌نشاند و حق آن است که بگوییم در چنین نگاهی غالب و مغلوب چنان در دین با همدیگر برادر می‌شوند که دیگر غالب و مغلوبی مفهوم نخواهد داشت و همگی برابر و یکسان برادران دینی همدیگر خواهند بود[1]. در عین حال آنان که می‌خواهند به هر قیمتی شده سرزمین یمن را نیز بر گسترهٔ فرمانروایی سلیمان ضمیمه کنند، به راستی در فهم حقیقتِ دعوتِ پیامبران به اشتباه رفته‌اند، زیرا پیامبران هرگز حکومت بر مردم و دنیای آنان را نمی‌خواستند، بلکه تمام همّ و غمّ آنان راهنمایی و هدایت مردم به پرستش خداوند یکتا و ایمان به دستورات و احکام او بود. چنانکه پیش از این در مقام بیان قصّه سلیمان با ملکهٔ سبأ به این حقیقت اشارتی رفت.

همچنین در پاسخ دکتر صلیبی باید گفت که وی هرگز در مدّعای خویش هیچ دلیلی اثباتی که بتواند مؤیّد آن دسته از پندارهای او باشد که اتّفاقاً هم با دین و نیز وطن مرتبط است، در میان نیاورده جز این پندار که شهرها و روستاهایی در غرب جزیرةالعرب هست که ممکن است نام‌های آنها با اسم‌های اماکنی که در توراتِ یهود آمده است، همانندی داشته باشد که از این نتیجه گرفته که ــ به جای فلسطین ــ غرب جزیرةالعرب اماکن مورد نظر تورات است. در واقع اگر قرار باشد این پندارهای او را مثلاً با ایالاتِ متحدهٔ آمریکا نیز بسنجیم، شاید بتوان میان بسیاری از شهرهای آن و شهرهای عربی وجه تشابهی یافت و به این نتیجه رسید که آنها شهرهایی عربی بوده‌اند و عربها در عصر باستان آنجا سکونت داشته‌اند. حالا از همانندی نام‌های پاره‌ای از شهرها و روستاهای عربی صرف‌نظر می‌کنیم که اتّفاق چنین امری بسیار

---

۱. فی ظلال القرآن، ۲۶۴۳/۵.

عادی است و پندارهای دکتر صلیبی ــ گذشته از حقایق متعارفِ هزاران سالهٔ تاریخی و جغرافیایی ــ در واقع وارونه جلوه دادن حقایق ثابتِ دینی است.

امّا دربارهٔ مدّعای آقایان دکتر جمال عبدالهادی و دکتر وفاء رفعت که معتقدند که در روزگار سلیمان و پدرش داوود (ع) دولتی دینی ایجاد شد که پایتخت آن قدس بود و مرزهای یقینیِ آن شامل تمامی شام و جزیرة العرب می‌شد، باید بگویم که در واقع معلوم نیست که وی از کجا به این نتیجه رسیده که داوود دولتی پدید آورد که گسترهٔ آن تمامی شام و سراسر جزیرةالعرب را دربر می‌گرفت. چنانکه در قرآن کریم، حدیث شریف نبوی و نیز در منابع عربی یا یهودی یا باستانی هیچ سخنی ــ نزدیک یا دور ــ در این باره وارد نشده است. و اما دربارهٔ فرمانروایيِ سلیمان بر یمن و ضمیمه کردن آن ــ همچون دیگر شهرهای جزیرةالعرب ــ به دولت خویش پیش از این سخن گفتیم و پاسخ مقتضی داده شد که دلیلی مؤیّد این مطلب در دست نیست که سلیمان بر یمن چیره شده و یا آن را ــ همچو دیگر شهرهای جزیرةالعرب ــ به دولتِ خود ضمیمه کرده باشد. گذشته از آنکه یمن خود بخشی از جزیرة العرب و نه سراسر آن است. آنگاه این دو مؤلف می‌گویند که خداوند متعال امکان فرمانروایی را برای سلیمان پدید آورده و به او چنان پادشاهی ارزانی داشته بود که پس از او سزاوار کسی نبوده و نیست. حال باید از آنها پرسید که آیا حکومت بر شام و جزیرة العرب چنان حکومتی به شمار می‌آید که پس از سلیمان برای کسی سزاوار نیست؟ یا بودند دیگرانی که بسی بیشتر از شام و جزیرةالعرب را تحت فرمان داشتند؟ به عنوان نمونه گذشته از امپراتوری‌های بزرگ اروپایی معاصر، می‌توان در دوران قدیم از دولتِ اسکندر مقدونی و دولت اسلامی در دوران خلفای راشدین، امویان و عبّاسیان نام بُرد.

امّا اینکه می‌گویند معقول نیست امتی مشرک در روزگار سلیمان بوده باشند، یعنی همان پادشاهی که برای او فاصله‌های طولانی زمین در مدتی کوتاه طی شد و به او قدرت عطا شده بود و از هر چیز برخوردار بود، نمی‌دانم منظور آنان از این سخن چیست که: آیا پس از ایمان آوردنِ ملکهٔ سبأ، به راستی امّت مشرکی در روزگار سلیمان بر جایْ ماند؟ آیا به عنوان نمونه مصر به فرمانروایی فرعون و عراق قدیم نیز که در واقع از یمن به فلسطین مقرّ حکومت سلیمان نزدیک‌تر بودند، تسلیم سلیمان شدند و ایمان آوردند؟ آنگاه در نهایت این پرسش همچنان باقی است که آیا سلیمان به سوی تمامی مردم برانگیخته شده بود یا ویژهٔ قومِ خویش برانگیخته شده بود؟ این پرسش را از آن روی طرح می‌کنیم که [در نگرش اسلامی] معروف

است که هر پیامبری تنها به سوی قومِ خویش فرستاده شده و تنها دعوتِ پیامبر اسلام (ص) جهان‌شمول است و آن حضرت به عنوانِ مژده‌آور و بیم دهندهٔ تمام مردم برانگیخته شد، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «قُلْ یا اَیُّها النّاس إنّي رَسُولُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمیعاً/ بگو ای مردم بی‌گمان من فرستادهٔ خداوند به سوی همهٔ شما هستم» یا اینکه در جایی دیگر می‌فرماید: «وَ مٰا ارْسَلْنٰاکَ إلاّ کٰافَةً لِلنّٰاسِ بَشیراً وَ نَذیراً/ و ما تو را جز برای تمامی مردم مژده‌آور و بیم دهنده نفرستادیم». همچنین در صحیح بخاری و صحیح مسلم به روایت از جابر آمده است که رسول خدا (ص) فرمود: «پنج چیز به من بخشیده‌اند که پیش از من آنها را به هیچ یک از پیامبران نداده‌اند. خداوند چنان شکوهی به من داده که کافران از فاصله‌ای یک ماهه از من بیمناک می‌شوند و زمین برای من مسجد و پاک مقرر شده است، پس هر گاه زمانِ نمازِ هر کس از امت من [در هر کجا که] فرا رسد، باید نماز خویش را بگزارد، همچنین غنایم برای من حلال گردیده حال آنکه پیش از من برای کسی حلال نبوده است و خداوند به من مقام شفاعت ارزانی داشته است، و دیگر آنکه هر پیامبری تنها به سوی قومِ خویش فرستاده می‌شد، حال آنکه من به سوی تمامی آدمیان فرستاده شده‌ام».[1] آنگاه این دو مؤلّف در معلوم داشتنِ نسبِ سلیمان (ع) نیز پریشان عمل کرده‌اند و او را پیامبری عربی و گاهی از بنی‌اسرائیل و از تبارِ یعقوب (اسرائیل) بن اسحاق بن ابراهیم (ع) دانسته‌اند، که نظر اخیر درست است. آنگاه این پرسش باقی می‌ماند که چنین پیامبری چگونه می‌تواند از عرب باشد؟ پیامبر اکرمِ (ص) در حدیث مشهور ابوذر می‌گوید: «و أربعة من العرب، هود و صالح و شعیب و نُبیّک یا اباذر/ از پیامبران چهار کس از عرب بوده‌اند؛ هود، صالح، شعیب و ای ابوذر پیامبر تو».[2] چنانکه در روایتی دیگر آمده است که: «و اربعة من العرب، هود و صالح و شعیب و محمد علیه‌السّلام/ چهار کس از پیامبران از عرب بوده‌اند؛ هود، صالح، شعیب و محمد که درود و رحمت خداوند بر پیامبرِ ما و آنان بود».[3]

اینک جای آن است که دربارهٔ رأی و نظرِ مفسران و مورّخانِ مسلمان در مقام تفسیرِ آن آیه سخن بگوییم که می‌فرماید: «رَبِّ اغْفِرْلي وَهَبْ لي مَلکاً لاٰ یَنْبَغي لِأَحدٍ مِنْ بَعْدي إِنَّکَ انْتَ الوَهّٰابُ/ پروردگارا مرا ببخشای و چنان فرمانروایی به من ارزانی دار که پس از من کسی را

۱. تفسیر ابن کثیر، ۸۵۷/۳.
۲. البدایة و النهایة ابن کثیر، ۸۹۱/۱ـ ۸۹۲.
۳. تفسیر نسفی، ۲۶۳/۱ ـ ۲۶۴.

نسزد، تویی که بخشاینده‌ای» [ص، ۳۵]. انبوهِ بسیاری از مفسران و مورخان معتقدند که مراد از فزونی‌ای که خداوند متعال به سلیمان ارزانی داشت و در آیه از آن به «ملکاً لا ینبغی لِأَحدٍ من بعدی» تعبیر شده است، چنانکه از سیاق عبارات بر می‌آید، همان معجزاتی است که خداوند متعال پس از او هرگز به کسی از پیامبران، علیهم‌السلام، نداد، چرا که پس از این عبارت می‌فرماید: «فَسَخَّرْنا لَهُ الرِّيْحَ تَجري بِأَمرِهِ رخاءً حَيْثُ أَصابَ. وَ الشَّياطِينَ كُلَّ بَنّاءٍ وَ غَوّاصٍ، و آخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصفاد/ پس باد را برایش مسخّر کردیم که به آسانی به فرمانِ او هر جا که می‌خواست، سیر می‌کرد، و از دیوان [نیز] هر بنا و غواصی [را برایش مسخر کردیم] و دیگرانی [را هم با دست و پاهای] به هم بسته در بندها [مسخّر کردیم] [ص ۳۶ - ۳۸] که این آیات دربردارندۀ استجابت دعای اوست، چنانکه این عبارت با حرف (فاء) دالّ بر ربط و تعقیب و ترتیب آغاز شده است[1] و ما نیز به این دیدگاه گرایش داریم و آن را ترجیح می‌دهیم، چنانکه ابن اثیر نیز می‌گوید که سلیمان (ع) از خداوند خواست که چنان فرمانروایی به او ارزانی دارد که پس از او کسی سزاوارِ آن نباشد. آنگاه خداوند دعای او را اجابت کرد و گروهی از انس و جن و شیاطین و پرندگان و باد را برایِ او رام کرد، پس چون سلیمان از خانۀ خویش بیرون می‌رفت تا بر تختِ خویش جای گیرد، همواره پرندگان او را همراهی می‌کردند و آدمیان و جنیان بر پای می‌ایستادند تا او می‌نشست.[2] و طبری می‌گوید[3]: «باد و شیاطین در همان روز برایش مسخّر شدند و پیش از این برای او رام نبودند (یعنی پس از آنکه شیطان بر کرسی او نشست) و این از آن آیه بر می‌آید که می‌فرماید: «وَهَبْ لي ملكاً لايَنْبَغی لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدي إِنَّکَ أَنْتَ الْوَهّاب» [ص، ۳۵]. از این روی مسعودی به این نتیجه رسیده است که فرمانروایِ سلیمان بر فلسطین و اردن چهل سال بوده است.[4] و آنکه ابن‌خلدون می‌گوید که بر تمامی پادشاهان شام از قبیل پادشاهان فلسطین و عمون و کنعان و مـوآب و ادوم و أرمن (آرامیان) مالیات مقرّر کرد، تمامی اینها نیز از گسترۀ فلسطین و شرق اردن بیرون نیست.[5]

اما اگر بخواهیم به متونِ تفسیری رجوع کنیم، می‌بینیم که سیدِ قطب در تفسیر آیۀ کریمۀ «رَبِّ اغْفِرْلِي وَهَبْ لی ملکاً لایَنْبَغی لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدي إِنَّکَ أَنْتَ الْوَهّاب» می‌گوید: نزدیک‌ترین تأویل برای این درخواستِ سلیمان که بر آثار نیز تکیه دارد، آن است که بگوییم او چنان

۱. عوید مطرفی، پیشین، ص ۱۱۴ - ۱۱۵.
۲. الکامل ابن اثیر، ۱۲۸/۱.
۳. تاریخ طبری، ۵۰۱/۱.
۴. مروج الذهب مسعودی، ۷۰/۱.
۵. تاریخ ابن‌خلدون، ۱۱۲/۲.

ویژگی و اختصاصی را می‌خواست که در معجزه نمود بیابد، امری که نوعِ آن را ویژهٔ خویش خواست و مرادِ او فرمانروایيِ برخوردار از چنان ویژگی بود که او را از هر آن پادشاهی که پس از او می‌آمد متمیّز می‌ساخت و برخوردار از چنان سرشتِ معینی که مردم در فرمانروایی‌های معمول آن را نبینند و تکراری نباشد، که خداوند نیز دعای او را برآورده ساخت و حکومتی برتر از حکومتهای معمولی و رایج به او بخشید، فرمانروایيِ ویژهٔ تکرارناپذیر.[۱] آنگاه صاحبِ فی ظلال آن فرمانروایيِ معمول و معهود را چنین باز می‌شناساند که گسترهٔ آن از سرزمین‌هایی که امروزه مردم آنها را به فلسطین و سوریه و لبنان و عراق تا کنارهٔ فرات می‌شناسند، متجاوز نبود.[۲] یا به عبارت دیگر سراسرِ شام نه کمتر و نه بیشتر. یا اینکه پس از آن دیگر کسی را نسزد که آن را همچون این بار از من برباید (یعنی شیطان که بر کرسی او نشست)[۳] و یا اینکه از روی عظمتی که دارد، پس از من کسی را روا نباشد.[۴] نسفی می‌گوید: سلیمان (ع) حکومتی را به وصفِ (لَایَنْبَغی لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدي) از خداوند خواست تا معجزه‌ای برای او باشد نه از روی رشک و حسد[۵]، و پیش از این باد و شیاطین برای او رام نشده بودند، اما آنگاه که آن را درخواست کرد باد و شیاطین برای او رام شدند و این امر اگر خارق‌العاده نبود، معجزه به‌شمار نمی‌آمد.[۶]

ابن کثیر در تفسیر این آیه می‌گوید: برخی می‌گویند معنای «لَایَنْبَغی لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدي» آن است که کسی را نسزد که آن را از من باز پس بگیرد، همچو آن کالبدی که بر تخت او افکنده شد، نه آنکه آیندگان را از داشتن چنان فرمانروایی محروم بدارند، اما درست آن است که بگوییم سلیمان (ع) از خداوند چنان فرمانروایی خواست که پس از او کسی آن را در اختیار نداشته باشد، و از ظاهر سیاقِ آیه نیز چیزی جز این فهمیده نمی‌شود. احادیث صمیمی نیز از پیامبر اکرم (ص) در تأیید همین معنی وارد شده است، چنانکه بخاری در تعریف این آیه می‌گوید: اسحاق بن ابراهیم برای ما گفت که از روح و محمد بن جعفر از شعبه و او از محمد بن

۱. فی ظلال القرآن، ۳۰۲۰/۵.
۲. فی ظلال القرآن، ۲۶۳۵/۵.
۳. الدّر المنثور، ۳۱۳/۵.
۴. تفسیر بیضاوی، ۱۱۹/۵.
۵. در تفسیر طبری (۱۶۴/۲۳) آمده است از حجاج بن یوسف ثقفی روایت شد که او آیهٔ «رَبِّ اغْفِرْلي وَهَبْ لي ملكاً لَایَنْبَغي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدي» را خواند و گفت: او حسود بود، چراکه چنین رفتاری از اخلاق انبیاء به دور است. گفته‌اند: میل او در درخواست فرمانروایی از خداوند، اگر خدا بخواهد، گرایش دنیوی نبوده است، بلکه می‌خواست ببیند در نزد خداوند با روا داشتنِ خواهش و پذیرش توبه و اجابت دعایش چه جایگاهی دارد.
۶. تفسیر نسفی، ۴۳/۴.

زیاد از ابوهیره از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که آن حضرت فرمود: «إنّ عفریتاً مِنَ الْجِنّ تفلت عَلَیَّ البارِحَة، اَوْکَلِمة نَحْوِها، لیَقْطَع عَلَیَّ الصلاة، فَأمکَنَنی الله تَبارَکَ وَ تَعالی فیه، وَ اَرَدْتُ أن اَربطه إلی سارِیة مِنْ سَوارِیَ الْمَسْجِد حَتّی تصبَحوا وَ تَنْظُرُوا إلَیْه کُلّکُمْ، فَذَکرَت قَوْل أخی سُلَیْمان(ع): «رَبِّ اغْفِرْلی وَهَبْ لی مَلکاً لایَنْبَغِیَ لِأحَدٍ مِنْ بَعْدی» عفریتی از جنّ دیشب بر من تُف انداخت (یا عبارتی مانند آن) تا مرا وادار به قطعِ نماز کند و خداوند متعال مرا بر او چیره گرداند و می‌خواستم که آن را به یکی از ستون‌های مسجد ببندم تا سپیده بدمد و همهٔ شما به او بنگرید، آنگاه بود که سخنِ برادرم سلیمان را به یاد آوردم که می‌گوید: «ربّ اغفرلی و ...» [و از این کار منصرف شدم]. روح می‌گوید، درنتیجه او را خوار و زبون برگرداند. و همچنین مسلم و نسایی نیز به همین مضمون حدیثی را از شعبه نقل کرده‌اند.[1]

امام طبری نیز در تفسیر خود شماری از روایات را در تفسیر این آیهٔ کریمه نقل کرده است که از جمله می‌گوید: خداوند متعال باد و شیاطین را در آن روز برای سلیمان مسخّر کرد و پیش از آن روز برایش رام نبوده‌اند. همان روز که گفت: «وهب لی ملکاً لیسنبغی لِأحدٍ من بعدی» یعنی کسی آن را از من باز نستاند، چنانکه پیش از این شیطان آن را از من باز ستاند، و خداوند متعال می‌گوید: «فاستجبناله دعاءه، فأعطیناه ملکاً لاینبغی لِأحدٍ من بعده/ آنگاه دعای او را اجابت کردیم و به او چنان فرمانروایی دادیم که پس از او کسی را نسزد».

آنگاه می‌فرماید: «فَسَخَّرْنا لَهُ الرِّیحَ / باد را برای او رام ساختیم» یعنی به جای اسبانی که او را از نماز منصرف کرده بودند. «تَجْرِی بِالأَمْرِهِ رُخاءً / که به نرمی زیر فرمانِ او سیر می‌کرد». در معنای «رخاء» گفته‌اند که آن به معنای نرمی و از رخاوة است. از حسن روایت شده که وقتی اسبان را به سلیمانِ پیامبر می‌نمایاندند و تماشای آنها او را از نماز عصر عقب انداخت «حَتّیٰ تَوارَتْ بِالْحِجابِ / تا اینکه خورشید در پرده شد»، خداوند متعال خشمگین شد و فرمان داد که آنها را گردن زنند و خداوند متعال باد را جایگزین آنها کرد و آن را چنان رام کرد که به نرمی هرجا که می‌خواست سیر می‌کرد. دیگر آنکه از ضحاک روایت شده است که در تفسیر این آیه که می‌فرماید: «وَهَبْ لی ملکاً لایَنْبَغِی لِأحَدٍ مِنْ بَعْدی» گفته است که در روز دعای سلیمان(ع) باد و بنّاء و غوّاصی از شیاطین در مُلکِ او نبوده است، آنگاه به هنگام توبه و

۱. تفسیر ابن کثیر، ۵۶/۴ ـ ۵۷؛ آنگاه ← صحیح بخاری، ۱۵۶/۶؛ صحیح مسلم، ۷۲/۲؛ سنن نسایی، ۱۳/۳؛ مسند احمد، ۸۳/۳.

آمرزش‌خواهیِ خویش دعا کرد و خداوند متعال نیز خواسته‌اش را برآورده ساخت و پایهٔ فرمانرواییِ او را به اکمال رساند. همچنین از ضحاک دربارهٔ «والشیاطین کلّ بناء و غواص» روایت شده است، که خداوند متعال اینان را برای داوود(ع) مسخّر نگردانده بود، آنگاه خداوند حکومت داوود را به او داد و باد را نیز بر آن افزود: «وَ الشَّیاطینَ کُلَّ بَنّاءٍ وَ غَوّاصٍ * وَّ آخَرینَ مُقَرَّنینَ فِی الْاَصْفادِ» که می‌گوید مراد از اصفاد زنجیرها هستند. طبری می‌گوید: بهترین نظر در این باره که به صواب نزدیک‌تر باشد، به نظر من همان است که از حسن و ضحاک بازگفتیم که مراد از عطا، همان فرمانروایی است که خداوند متعال به او ارزانی داشت، از آن خداوند متعال از پیامبرش سلیمان(ع) سخن گفت، به دنبالش از آن فرمانرواییِ ارزانی داشته شده بر او یاد کرد که پس از او کسی سزاوارش نبود و نیز می‌فرماید اموری را برای او رام کرد که برای هیچ‌کس از بنی‌آدم مسخر نکرد، چنانکه بنابر شرح پیش‌گفته باد و شیاطین را برای او مسخّر گرداند و سرانجام فرمود: حال که چنین فرمانروایی به تو دادیم و مواردِ پیش‌گفته را برای تو مسخّر گردانیدیم و هرآنچه خواستی از قبیل چنان فرمانروایی که پس از تو کسی را نسزد، به تو ارزانی داشتیم پس اینک: «فَامْنُن اَوْ اَمْسِکْ بِغَیْرِ حِسابٍ[1]».

فخر رازی در تفسیر کبیر در شرح این آیه می‌گوید که مراد از «مُلک» قدرت است، بنابراین مراد از این آیه آن است که مرا به کارهایی تواناساز که به‌طور قطع کسی جز من چنان توانایی را نداشته باشد. تا آن تواناییِ من بر انجام چنان کاری معجزه‌ای دالّ بر نبوّت و رسالتِ من باشد. و دلیل بر راستیِ چنین برداشتی آن است که خداوند متعال به دنبالِ آن می‌فرماید: «فَسَخَّرْنا لَهُ الرّیحَ تَجْری بِاَمْرِهِ رُخاءً حَیْثُ اَصابَ» اینکه باد به فرمانِ او سیر می‌کرد، خود کاری شگرف و مُلکی شگفت و بی‌تردید معجزه‌ای دال بر نبوتِ اوست، بنابراین آیهٔ «هب لی ملکاً لاینبغی لِأحدٍ من بعدی» بر همین معنی دلالت دارد، زیرا شرط معجزه آن است که کسی نتواند با آن معارضه کند، درنتیجه عبارتِ: «لاینبغی لِأحدٍ من بعدی» یعنی آنکه کسی نتواند با آن معارضه کند. در اینجا وجه دیگری نیز هست و آن اینکه وقتی آن حضرت(ع) بیمار شد و آنگاه بهبود یافت، دانست که دارایی‌های دنیا به ارث و یا هر سببی ممکن است به دیگران انتقال یابد، از این روی از خداوند متعال خواست که به او مُلکی انتقال‌ناپذیر بدهد و این همان است که از خداوند خواست که: «ملکاً لاینبغی لِأحد من بعدی» یعنی مُلکی که امکانِ انتقال از من به دیگری در آن وجود نداشته باشد.[2]

۱. تفسیر طبری، ۱۵۸/۲۳ ـ ۱۶۳.

۲. تفسیر فخررازی، ۲۰۹/۲۶ ـ ۲۱۰.

بنابراین پیداست که عموم مفسّران بر این نظرند که سلیمان(ع) هرگز از خداوند مُلکی گسترده نخواست به این شرح که سرزمین‌های فراخی را بر او بگشاید. بلکه از خداوند حکومتی اعجازآمیز خواست که پس از او برای کسی جز او نباشد که این معجزات، عبارت بودند از تسخیر باد که به آسانی به فرمان او هرجا که می‌خواست سیر می‌کرد و نیز تسخیر هر بنّا و غوّاص از شیاطین و دیگرانی را هم با دست و پاهای به هم بسته در بندها برای او مسخّر گرداند. و نیز دیگر معجزاتی که کسی توانِ معارضه با آن را نداشته باشد، چنانکه به هریک از آنها در جایِ خویش در این پژوهش اشاره شده است، بنابراین میان حکومت و مملکت پهناور سلیمان(ع) و نبوّت او، چنانکه برخی از منابع عربی هم پذیرفته‌اند، رابطه‌ای نبوده است، چنان که برخی گفته‌اند گویی که به مقام و منزلتِ پیامبری بزرگوار جز با فرمانروایی بر سراسرِ گیتی، نمی‌توان رسید، به گونه‌ای که سلیمان(ع) را نیز به عنوان یکی از چهار پادشاه مقتدر (نمرود، بخت‌نصر، ذوالقرنین و سلیمان) به‌شمار آورده‌اند که بر تمام جهان حکومت کرده‌اند؛ و حتّی گفته‌اند که سلیمان(ع) چون از فرمانرواییِ کسی بر گوشه‌ای از جهان آگاه می‌شد، به سوی وی می‌شتافت و او را خوار می‌داشت و وادار می‌کرد که از او فرمان بَرَد. اینان فراموش کرده و یا خویشتن را به فراموشی زده‌اند که سلیمان(ع) هرگز در زمین ستمگر نبوده و نیست بلکه پیامبر بود و هدایتگرِ مردم به سوی خداوند، به اذنِ او و مژده‌آور و بیم‌دهنده! آنگاه باز فراموش کرده‌اند که نبوّت برتر و باارزش‌تر از فرمانروایيِ سراسر دنیا و مافیهاست. اگرچه خداوند متعال هردَوی آنها را همچو داوود به فرزندش سلیمان(ع) نیز ارزانی داشت، دیگر آنکه همچنین فراموش کرده‌اند که سلیمان را با سه کس از پادشاهانی سنجیده‌اند که دست‌کم دو کس از آنان کافرند و اگر مراد از دعای آن پیامبر به این مضمون که: «رَبِّ اغْفِرْلِي وَهَبْ لِي مَلِكاً لاَيَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» همین فرمانروایی بر گسترهٔ فراخی از گیتی بوده باشد، درواقع اینان سلیمان را با آن سه نفر (نمرود، بخت‌نصر و ذوالقرنین) در داشتن چنان ملک فراخی برابر پنداشته‌اند، اما کسی تاکنون چنین سخنی نگفته است.

بنابراین، از ظاهر سیاق آیات چنانکه پیش از این نیز به آن اشارتی رفت به روشنی چنین برمی‌آید که آن اشارت به این حقیقت دارد که مراد از فزونيِ ارزانی داشته شده بر سلیمان(ع) در فرمانرواييِ او که از آن به «ملکاً لاینبغی لِأحدٍ من بعدی» تعبیر شده است، معجزاتی است که خداوند متعال به او عنایت کرده و دیگر پیامبران چنان معجزاتی در اختیار نداشتند، چرا که به دنبال آن می‌فرماید: «فسخرناله الریح تجری بأمره رخاء حیث اصاب، و الشیاطین کلّ بناء و

غوّاص، و آخرین مقرنین فی الأصفاد» که این آیات دربردارندهٔ معنای رواداشتنِ دعای اوست و با حرف (فاء) دالّ بر ربط و تعقیب و ترتیب آغاز شده است.[1]

۸ قدس پایتخت سلیمان

قدس در فاصلهٔ ۱۴ میلیِ غربِ بحرالمیّت و در فاصلهٔ ۳۳ میلیِ شرقِ «دریای مدیترانه» واقع و به نام‌های گوناگون نامبردار است، چنانکه تورات نامِ «أریئیل» (إشعیاء، ۱:۲۹) و «مدینة العدل» (إشعیاء، ۲۶:۱) و المدینه (مزامیر، ۱۶:۷۲) و مدینةالله (مزامیر، ۱:۴۸) مدینةالحق (زکریا، ۳:۸)، مدینةالقدس (نحمیا، ۱:۱۱)، جبل‌المقدس (اشعیاء، ۱۳:۲۷)، المدینة المقدّسه (متی، ۵:۴) و مدینة داوود را بر آن اطلاق کرده است. امّا نام‌های عربیِ آن عبارتند از: بیت‌المقدّس، القدس و القدس الشریف، که نام غالب آن همان «قدس» است، و چنین برمی‌آید که این وصف از زمان آغازِ تاریخش ملازمِ این شهر بوده است، امّا مشهورترین نام‌های این شهر همان «قدس» و «اورشلیم» است. از این روی بسیاری از کسان از روی اشتباه پنداشته‌اند که اورشلیم نام عبری و یا یهودی است، اما حقیقت کاملاً برخلافِ این پندار است، زیرا دیرین‌ترین تصویرهایی که از نام این شهر پاک از آن یاد شده، یک تصویر مصری است که قدمتِ آن به سال‌های پایانیِ قرن نوزدهمِ پیش از میلاد و چه بسا به روزگارِ «سنوسرت سوّم» «۱۸۷۸ ـ ۱۸۴۳ ق.م) و یا اندکی پس و یا پیش از آن برمی‌گردد که در آنجا از این شهر به اورشلیم (Ursalimum) یاد شده است.[2] البته این یک نظر است و بنا بر نظری دیگر به روزگارِ خاندان سیزدهم حاکم بر مصر (۱۷۸۶ ـ ۱۶۵۰ ق.م) که بنابر نصوص این زبان (مصری) به نام «آوشامیم / Aushamem شناخته شده است بازمی‌گردد.[3] همچنین در نامه‌های عمارنه از قرنِ چهاردهم پیش از میلاد[4] در نامه‌ای از نایبِ فرعون، إخناتون (۱۳۶۷ ـ ۱۳۵۰ ق.م) ملقّب به «عبد خیبا» به امیرِ قدس که «أورسالم» خوانده می‌شد، چنین می‌خوانیم: «پدر و مادرم هرگز

---

۱. عوید مطرفی، پیشین، ص ۱۱۴ ـ ۱۱۵.

2. M.F. Unger, op-cit, p. 576.

۳. احمد فخری، پیشین، ص ۳۳۵؛ نیز:

J. Wilson, ANET, 1966, p. 32; W. Ward, "Egypt and the East Mediterranean in the Second Millennum B.C." in *Orientalla*, 30, Roma, 1961, p. 32.

۴. ← رسائل العمارنة، محمد بیومی مهران، اخناتون، ص ۲۳۳ ـ ۲۴۵.

مرا در این مکان نگذارده‌اند، بلکه دستانِ نیرومند پادشاه است که مرا در خانهٔ پدرانم گذارده است»[1].

آنگاه این شهر همچنان «اورسالم» نامیده می‌شد تا وقتی که «یبوسیان» در دورانِ ضعفی که دامنگیر امپراتوریِ مصر شد، آن را جدا ساختند و نامِ «یبوس» را بر آن نهادند، تا اینکه داوود(ع) (۱۰۰۰ ـ ۹۶۰ ق.م) آمد و آن شهر را از ایشان بازپس گرفت. آنگاه آن را به عنوان پایتختِ دولتِ خویش برگزید و «تابوت عهد» را به آنجا آورده نام «مدینة داوود/ شهر داوود» بر آنجا گذارد و از آن پس آن شهر مقدّس به مرکزی برای زندگیِ سیاسی و دینی تبدیل شد. در عین حال پژوهشگران دربارهٔ تغییر نامِ دیرینِ این شهر اختلاف نظر دارند، برخی گفته‌اند نام دیرین آن برای عبرانیان بیگانه بود، گروهی نیز معتقدند که استمرارِ این نام مایهٔ جاودانگی الٰهیات بیگانه می‌شد. برخی از کسان را عقیده بر آن است که داوود(ع) می‌خواست نامش بر این شهر، یا حتّی بر بخشی از آن، جاودانه بماند، و این به آن علت بود که یهود نام «یورشالهایم» یا «أورشالم» را با افزودن یک واژهٔ عبری، به این شهر اطلاق کردند تا از حیث تلفّظ نیز عبری باشد، این تغییر نام به هر دلیل که بوده باشد، هرگز نام جدید نتوانست جایگزین نامِ دیرین شود که ریشه در دل و جانِ آن قوم داشت.[2]

این شهر در کتیبه‌های آشوری به «أورسالیمو/ Ursalimmu»، و در کتیبه‌های یونانی به نام «هیروسولیما/ Hierosolyma» نامیده شده است[3]، امّا هرودوت (۴۸۴ ـ ۴۳۰ ق.م) در تاریخ خود، نامی از «اورشلیم» نمی‌برد، بلکه از یک شهر بزرگ در بخش فلسطینی شام یاد می‌کند که آن را دو بار در جزء دوّم و سوّمِ تاریخ خویش «قدیتس» نامیده و خاورشناسِ یهودی، «سالومون مونک» در کتابِ خویش تحت عنوان «فلسطین» می‌گوید: بنابر بهترین نظر، این نام همان قدس بوده که در یونانی از تلفظِ آرامیِ «قدیشنا» برگردانده شده است»[4].

امّا دربارهٔ معنای «اورشلیم» نیز باید گفت که مورد اختلاف است، و شاید بهترین نظر آن است که این واژه ترکیبی از «أور» به معنایِ شهر یا محل و «شالم» به معنای یکی از خدایانِ

---

1. S.A.B. Mercer, *The Tel-El-Amarna Tablet, II*, Toronto, 1939, p. 286-89. W.F. Albright, ANET, p. 487-489.

۲. صموئیل دوّم، ۹:۵، ۱۲:۶، ۱۷:۸ ـ ۱۸، ۲۵:۲۰ ـ ۲۶؛ عبدالحمید زاید، الشرق الخالد، ص ۵۶ ـ ۵۷؛ نیز: M. Noth, *The History of Israel*, 1965, p. 191; Y. Yeivin, JNES, 7, 1978, p. 10.

3. M.F. Unger, op-cit, p. 576.

۴. حسن ظاظا، پیشین، ص ۸؛ قاموس الکتاب المقدّس، ۱۳۵/۱.

ساکنان اصلیِ فلسطین به نام «خدایِ صلح» می‌باشد. بنابراین آن شهر ویژهٔ خدمت به خدای صلح بوده است. اما هستند کسانی که می‌گویند واژهٔ «اور» به معنای میراث است که در آن صورت اورشلیم به معنای «میراثِ صلح» خواهد بود. اما روحانیان یهود را عقیده بر آن است که «سام بن نوح» بر آن نام «شلم» به معنی صلح و آشتی نهاد و ابراهیمِ خلیل(ع) آنجا را «مِرأه» نامید که در زبان عبری به معنای «بیم/ خوف» است. سپس خداوند متعال مقرّر داشت که آنجا را به دو نامِ «یراه ـ شلم»، یعنی همان «اورشلیم» به معنای بیم و آشتی بخوانند. آنگاه بر بنیاد این استنباط‌های عامیانه باورهای شگرفی پیرامونِ صلح زاییده از ترس بنا نهادند. همچنین گفته‌اند که این امکان وجود دارد که «یرو» در زبان‌های سامی به معنای «معبود» بوده و بنابراین، نام شهر با تمام سادگی «شهر خدای صلح» باشد.[1]

حقیقتِ امر هرآنچه که باشد، وقتی پای رومیان به آن سرزمین باز شد و رخدادِ هولناک کشتارِ «هدریان» (۱۱۷ ـ ۱۳۸ م/ یعنی در سال ۱۳۵ م) اتفّاق افتاد، این رویداد فرجامِ حضور سیاسی و سکونت یهود در فلسطین بود. آنگاه رومیان نامِ آن شهر را به «إیلیا کاپیتولینا» یا فقط «ایلیا» تغییر دادند، و آنگاه لفظِ اورشلیم تبدیل به لفظی تاریخی گردید که تنها بر شهری در روزگار پادشاهان و پیامبران بنی‌اسرائیل اطلاق می‌شد و همواره آن شهر «إیلیا» نامیده می‌شد و یهود تا قرن هفتم میلادی در آنجا سکونت نداشتند؛ تا اینکه در سالِ پانزدهمِ هجری مسلمانان آن شهرِ پاک را فتح کردند و دیگر بار نام «القدس» را به آن بازگرداندند و مردمانش گفتند که شهر را تنها به خلیفه عمربن خطاب تسلیم خواهند کرد به آن هم به این شرط که دربارهٔ دین و نیز کنیسه‌هاشان به آنان امان دهد و بپذیرد که خود شهر را تحویل بگیرد، آنگاه وی در سال (۱۵ یا ۱۶ هـ. ق/ ۶۳۵ ـ ۶۳۶ م) به قدس آمد و شهر را از «پاتریاک/ صفرنیوس» تحویل گرفت و به ساکنانِ مسیحیِ آن دربارهٔ دین، اموال و نوامیس آنان امان داد و مقرّر داشت که کسی حقّ ندارد به خاطر دینشان به آنان آسیبی برساند و در این باره اجبار و اکراهی به آنان روا دارد و نباید کسی از یهودیان با آنان در آنجا سکونت گزینند.[2] همچنین روایت شده است وقتی که خلیفه در کنیسهٔ «القیامه» با پاتریاک سخن می‌گفت، هنگام نماز

---

۱. حسن ظاظا، پیشین، ص ۹.

۲. در عین حال روایت دیگری نیز هست که به موجب آن عمربن خطّاب موافقت بر استمرار تصمیم رومیان دربارهٔ منع سکونتِ یهودیان در آن شهر را نپذیرفت و مقرّر داشت که در قرآن کریم حقوق و تکالیف اهل کتاب تعیین شده و هرگز به چنین کاری اجازه نداده است. از این روی به مسیحیان تعهد کرد که کسی از یهودیان حقّ ورود به مکان‌های مقدس و سکونت در منازل ایشان را ندارد. (حسن ظاظا، پیشین، ص ۳۰).

فرارسید و پاتریاک از او خواست که در آنجا نماز بگزارد، اما وی برای آن که مبادا به صورتِ سنتی مستحب برای مسلمانان درآید و آن را دلیلی برای بیرون کردنِ مسیحیان از کلیساهای خویش تلقّی کنند، نماز خواندن در آنجا را نپذیرفت، آنگاه به کلیسایی دیگر تحت عنوان «کلیسای قسطنطین» رفت که در همسایگی «القیامه» قرار داشت و در جایی نزدیک به سنگِ مقدس نماز گزارد و بدین ترتیب بعدها در آنجا مسجدی به نام او ساخته شد.[21]

۹. بناسازی‌های سلیمان

بی‌تردید سلیمان(ع) در ساختن بناهایی که در روزگارِ او ساخته شدند، نقش اساسی داشت، بنابر روایت تورات دیوار و باروی شهر را سلیمان(ع) برافراشت و در عین حال ساختمانِ مسجدالأقصی و کاخِ سلیمان نمودی از بزرگ‌ترین فعالیت‌های معماریِ وی بوده است، که دربارهٔ مسجدالأقصی پیش از این فصلی جداگانه را بدان ویژه ساختیم، اما برای بناکردن قصر بلندی‌های غربی را برگزیدند، ولی در تورات آمده است که قصر در منطقه‌ای سنگلاخی به نام «تلّ موریا[3]» برپاشد. و چنانکه پیش از این اشاره کردیم مسعودی معتقد است که آن قصر در همان جایگاهِ کلیسای «القیامه[4]» بود و از سه بخش عمده تشکیل می‌شد: ۱) «بیت وعرلبنان» که از آن به عنوان اسلحه‌خانه و چه بسا به عنوان ادارهٔ مالیه استفاده می‌شد[5]، و همچنین این احتمال وجود دارد که آنجا را برای اسطبلِ حیوانات به خدمت می‌گرفتند؛ ۲) صالة الأعمده، تا به حال معلوم نشده است که این مکان به چه غرضی ساخته شده بود؛ ۳) سالن بزرگ اجتماعات، که افزون بر جشن‌ها و گردهمایی‌های رسمی[6] به عنوانِ مقرّی برای دادرسی نیز از

---

۱. مسعودی می‌گوید: وقتی سلیمان(ع) مسجدالأقصیٰ را ساخت، پس از آن برای خویش نیز در جایی که در همان زمان کنیسهٔ «القیامه» نامیده می‌شد، خانه‌ای ساخت که از آن امروز در بیت‌المقدّس و در نزد مسیحیان به «کلیسای بزرگ» تعبیر می‌شود (مروج‌الذهب، ۱/۷۰). و آن همان کلیسایی است که هیلانه و یا امپراتور کنستانتین (۳۰۶ ـ ۳۳۷م / ۳۲۶م) بنا نهاد، همان جایی که مسیحیان معتقدند که پیکر مسیح(ع) را ابتدا در آنجا به خاک سپردند که پس از آن به آسمان فرارفت که این تلقّی درست نیست زیرا درواقع حضرت مسیح به صلیب کشیده و کشته نشد، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «و قولهم إنّا قتلنا المسیح عیسی بن مریم و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم، و إنّ الّذین اختلفوا فیه لفی شکٍّ منه مالهم به من علم إلّا اتبّاع الظّن و ما قتلوهُ یقیناً، بل رفعه اللهِ إلیه و کان الله عزیزاً حکیما» [نساء، ۱۵۷ ـ ۱۵۸]

۲. تاریخ طبری، ۳/۶۰۷ ـ ۶۱۳؛ و اقدی، فتوح الشام، ۲/۲۶، ۲۴۴، ۲۶۷؛ بلاذری، فتوح البلدان، ص ۱۴۴ ـ ۱۴۵؛ حسن ظاظا، پیشین، ص ۳۰؛ عبدالحمید زاید، القدس الخالده، ص ۱۷۳ ـ ۱۷۵؛ البدایة و النهایة، ۷/۶۰ـ ۶۷.

۳. اخبار ایام دوم، ۳:۱.

۴. مروج‌الذّهب، ۱/۷۰.

۵. اوّل پادشاهان، ۱۰: ۱۶ ـ ۲۰.

۶. اوّل پادشاهان، ۱۰: ۱۸ ـ ۲۰؛ نیز: O. Eissfeldt, op-cit, p. 596.

آن استفاده می‌شد، در عین حال در کنارِ این قصر بزرگ روبه‌روی ناحیهٔ غربی، کاخی دیگر برای سکونت پادشاه و بانوانِ قصر ساخته بودند که با دیواری جدا احاطه می‌شد و همچنین در بخش پیوستهٔ شمالی و بر بالای تپّه‌ای بلند به ساختمانی دیگر برخورده‌اند که دیواری ویژه پیرامونِ آن را گرفته است که گویی به مصلّیٰ (نمازخانه) می‌ماند که فراروی آن قربانگاهی برای سوزاندن قربانی‌ها قرار دارد.[1]

قطعاً اشارت به این حقیقت در این مقال اهمیّت دارد که از روایات رسیده به ما چنین برمی‌آید که هرآنچه سلیمان ساخته از شمار بناهای بسیار مشهور محسوب می‌شود. به دنبالِ آنْ بناهای بسیاری را در منطقهٔ خاور نزدیک قدیم به او نسبت داده‌اند که برخی از این بناها بسیار از منطقهٔ نفوذ او دور است.[2] آنگاه منابع عربی نیز در نسبت دادنِ بناهای پرشمار به وی با منابعِ یهودی به رقابت برخاسته‌اند، تا آنجا که یاقوت حموی می‌گوید: «مردم هرگاه که به بنایی شگرف برمی‌خوردند که از سازندهٔ آن بی‌اطّلاع بودند آن را به سلیمان و جنّیان او نسبت می‌دادند».[3] در عین حال هیچ تردیدی نیست که آثار معماری بسیاری از سلیمان برجای مانده که پیش از این به آن اشارتی کردیم که چه بسیار اردوگاه‌ها برای پارکِ ارّابه‌های جنگی ساخته بود، که در تورات از آنها به «مدن المرکبات/ شهرِ ارابه‌ها» یا «مدن فرسان/ شهر اسبان» یا «مدن المخازن/ شهر گنجینه‌ها» یاد شده است[4]، که این جایگاه‌ها برای خوراک و علفی که در اردوگاه‌ها و کاروانسراهای برپاشده در کنار راه‌های تجارتی به آن نیاز می‌افتاد، به‌کار می‌آمد، گذشته از آن، انبار سراهایی که سلیمان دَر «حماه»[5] ساخت برای دو هدف مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت. و همچنین شاید بتوان گفت که مکان‌های برج و بارو‌داری که در مجاورتِ شهرهایی مانند «مجدو»، «تدمر»، «حماه» و «اورشلیم» ساخته شده بود، تنها شهر سیلوها/ انبارها بود.[6] در عین حال در «حاصور»[7] نیز برخی از بناهای سلیمان کشف شده است یعنی (تپّهٔ «قدی» به فاصلهٔ ۵ کیلومتری جنوب غربی دریاچهٔ «الحولة»)، همچنین در «عصیون جابر» نیز قلعه «جلوکِ» کشف شده که قدمتِ آن به روزگار سلیمان برمی‌گردد، نیز

1. Ibid, p. 596.
2. Ibid, p. 594.
۳. یاقوت حموی، معجم البلدان، ۱۷/۲.
۴. اوّل پادشاهان، ۱۹:۹.
۵. اخبار ایّام دوم، ۴:۸.
6. O. Eissfeldt, op-cit, p. 595.
۷. اوّل پادشاهان، ۱۵:۹.

در «قادش برینع» که ویرانه‌ای در «القضیرات» یا عین قدیس و واقع در فاصلهٔ ۵۰ میلیِ جنوب بئرسبع است.[۱] همچنین در تورات می‌خوانیم که: «سلیمان «جازر» و «بیت حورنِ» سُـفلیٰ و «بعلة» را در بیابان ساخت.[۲] اما دربارهٔ «جازر» باید گفت که یکی از شهرهای کنعانیِ واقع در فاصلهٔ ۱۸ میلیِ شمال غربِ اورشلیم است، چنانکه پیش از این نیز اشارتی کردیم که فرعون بر آن چیره شد و آن را به عنوانِ کابینِ دخترش، همسر سلیمان مقرّر داشت و به نظر می‌رسد که سلیمان آن شهر را دوباره ساخته است.[۳] دربارهٔ «بیت حورنِ سفلیٰ» نیز لازم به ذکر است که در ۱۲ میلیِ شمال اورشلیم واقع است که هم‌اکنون به آن «بیتِ عور سفلیٰ» می‌گویند که قدیمی‌تر از روزگار سلیمان است، از اینجا پیداست که سلیمان دیـواری دور آن کشـیده امـا خودش آن را نساخته است.[۴]

«بعله» نیز شهری واقع در منطقهٔ «دان» است که کسی به راستی و از روی تحقیق جایگاه آن را نمی‌داند، و نظر بهتر آن است که سلیمان(ع) آن را نیز به صورت دژی درآورد اما خود بنیادش نکرد.[۵] شهر «تدمر» نیز همان شهر «تمر» است که سلیمان(ع) آن را در بیابان ساخت و تورات و یوسف بن متّیٰ به این امر اشارت دارند که سلیمان(ع) شهر تدمر را بنیاد گذارد[۶]، امّا بی‌تردید باید گفت که این نظرگاهِ یهودی بر اشتباه است، چرا که نخستین بار در تاریخ، این شهر در روزگارِ «تیگلت بلاسر»، پادشاه آشوری (۱۱۱۶ ـ ۱۰۹۰ ق.م) در صورتِ «تدمر آمورو[۷]» پدیدار گشت، درست پیش از آنکه آن پیامبر بزرگوار به دنیا آید. و نیز پیش از مدت زمـانِ هفت قرن از زمانی که تورات برای آن مقرّر کرده پیشینهٔ بیشتری دارد. از این روی دانشمندان به این نتیجه رسیده‌اند که روایت توراتی در مورد ساختن شهر «تدمر» به دست سلیمان یا از نوع مبالغاتِ مرسومِ آن است که به موجب آن بنای شهریٰ در منطقه‌ای بس دور از مرزهای دولت اسرائیل به او نسبت داده شده است.[۸] یا اینکه به اشتباه نویسندهٔ قصاید عبرانـی بـه آن

---

۱. قاموس الکتاب المقدّس، ۲/۷۰۸ ـ ۷۰۹؛ و نیز:
O. Eissfeldt, op-cit, p. 595; W.F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Land*, N.Y. 1995, p. 86F.

۲. اول پادشاهان، ۹: ۱۷ ـ ۱۸.

۳. اول پادشاهان، ۹: ۱۵ ـ ۱۷، قاموس الکتاب المقدّس، ۱/۲۴۲؛ نیز: M.F. Unger, op-cit, p. 401.

۴. اول پادشاهان، ۹: ۱۷، قاموس الکتاب المقدّس، ۱/۲۰۲.

۵. اول پادشاهان، ۱۱:۱۸، قاموس الکتاب المقدّس، ۱/۸۲.

۶. اول پادشاهان، ۹:۱۸، اخبار ایام دوم، ۸/۴؛ نیز:
I. Dhrome, "Palmyra dans les textes Assyriens", RB, 1927, p. 106; EI, III, p. 1020.

7. EB, 17, p. 161; EB, 17, 488; E. Dhrome, op-cit, p. 106; EI, III, p. 1020.

۸. فیلیب حتی، پیشین، ص ۴۳۲؛ جواد علی، ۳/۷۷؛ نیز: J. Hastings, op-cit, p. 88.

گرفتار آمده و میان «تامارا» و (تمر) که سلیمان آن را در جنوب شرقیِ یهودا ساخته[1] اشتباه کرده است. شاید هم شهرتی که «تدمر[2]» در زمان نویسندگانِ اسفارِ عبرانی به دست آورد موجب شده است که ساختنِ آنجا را به آن پیامبر بزرگوار نسبت دهند، از این رو این نویسندگان معتقدند که شهری که سلیمان(ع) ساخته نه «ثامار» بلکه همان «تدمر» می‌باشد و دیری نپایید که این روایت از طریقِ باورمندانِ اهل کتاب به منابع عربی نیز راه یافت و آنان بدون دقّت نظر و تحقیق آن را پذیرفتند و به علاوه آثارِ بر جای مانده از آن شهر نیز آنان را بس مبهوت ساخت، درنتیجه ساختنش را به جنّیان نسبت دادند و به فرمانِ سلیمان(ع).[3]

همچنین استاد «ایسفلت» این موضوع را با کمی تفصیل مورد بررسی قرار داد و به این نتیجه رسید که «تدمرِ» مورد اشاره در تورات همان «تمرِ» واقع در نزدیکیِ «عین‌الرّس» در ۵ کیلومتری جنوبِ ناحیهٔ کاملاً جنوبیِ «بحرالمیّت» است و آن تدمری نیست که در فاصلهٔ ۱۵۰ کیلومتری شمال شرق دمشق در نیمهٔ مسافتِ میانِ دمشق و فرات قرار دارد، در هر صورت بنای «تمر» بخشی از برنامه‌های مقرّر برای به‌کارگیری در امور بازرگانی است که دولت سلیمان عرصهٔ آن بود.[4]

---

۱. حزقیال: ۱۹/۴۷، قاموس الکتاب المقدّس: ۲۸۲/۱.
۲. دربارهٔ «تدمر» ← محمد بیومی مهران / دراساتٌ فی تاریخ العرب القدیم / ص ۵۳۳ ـ ۵۴۱.
۳. فیلیب حتی، پیشین، ص ۴۳۲؛ جواد علی، ۷۸/۳؛ آلوسی، بلوغ الأرب، ۲۰۹/۱ ـ ۲۱۰؛ یاقوت، ۱۷/۲ ـ ۱۹؛ بکری، ۳۰۶/۱ ـ ۳۰۷؛ آنگاه ← مروج الذهب مسعودی، ۲۴۴/۲ ـ ۲۴۵.
۴. اوّل پادشاهان، ۱:۳، ۱۵:۹؛ نیز: O. Eissfeldt, op-cit, p. 592 - 593; EB, 17, p. 161.

کتاب پنجم

پیامبران:

از ایوب تا یحیی (ع)

بخش نخست

ایوب، علیه‌السلام

قصهٔ ایوب(ع)

داستان ایوب(ع) در قرآن کریم در سوره‌های نساء، ۱۶۳؛ انعام، ۸۴ و در سورهٔ انبیا و ص با کمی تفصیل آمده است، خداوند متعال در سورهٔ انبیاء می‌فرماید: «وَ اَیُّوبَ اِذْ نادیٰ رَبَّهُ اَنـِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ اَنْتَ اَرْحَمُ الرّاحِمِينَ، فَاسْتَجَبْنالَهُ فَكَشَفْنا مابِهِ مِنْ ضرٍّ وَّ آتَيْناهُ اَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ ذِكْرىٰ لِلْعابِدِينَ/ و ایوب را یاد کن، چون پروردگارش را ندا داد که: آسیبی به من رسیده است و تو مهربان‌ترین مهربانانی. پس [دعایش] را اجابت کردیم و رنجی را که در خود داشت، دور ساختیم و خانواده‌اش و [نیز] مانند آنان را با آنان به رحمتی از جانب خویش و به جهت پندی برای عبادتگزاران به او بخشیدیم» [انبیاء، ۸۳ ـ ۸۴]. همچنین در سورهٔ ص می‌فرماید: «وَاذْكُرْ عَبْدَنا اَيُّوبَ اِذْ نادىٰ رَبَّهُ اَنِّي مَسَّنَى الشَّيْطانُ بِنُصْبٍ وَّ عَذابٍ، اُرْكُضْ بِرِجْلِكَ هٰذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ، وَّ وَهَبْنالَهُ اَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِنّا وَ ذِكْرىٰ لِأُولِي الْاَلْبابِ، وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لاٰ تَحنَثْ اِنّا وَجَدْناهُ صابِراً نِعْمَ الْعَبْد اِنَّهُ اَوّابٌ/ و بندهٔ ما ایّوب را یاد کن، چون پروردگارش را ندا داد که شیطان به من رنج و دردی رسانده است. [فرمان دادیم:] پایت را به زمین بزن [به ناگاه] آن [چشمه‌ای شد] مهیّای غسل، خنک و آشامیدنی، و به عنوان بخشایشی از سوی خود و پندی برای خردمندان خانواده‌اش و همسان آنان همراهشان به او عطا کردیم و [فرمان دادیم] دسته‌ای از شاخه‌ها را بگیر، آنگاه با آن

[زنت] را بزن و سوگند مشکن. ما او را به راستی شکیبا یافتیم. [ایوب] نیک بنده‌ای بود، او رو به سوی خدا داشت» [ص، ۴۱ ـ ۴۴].[1]

در عین حال قرآن کریم به این حقیقت اشارت دارد که ایوب(ع) از نوادگانِ ابراهیم خلیل(ع) است، چنانکه می‌فرماید: «وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ وَ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ/ و از فرزندانِ او (ابراهیم) داوود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسیٰ و هارون [را نیز هدایت کردیم]. و بدینسان به نیکوکاران پاداش می‌دهیم» [انعام، ۸۴]. از این روی عموم دانشمندان را نظر بر آن است که وی از سلالهٔ «عیص/ عیسو» بن اسحاق بن ابراهیم(ع) و بنا بر روایتِ ابن عساکر، مادرش دخترِ لوط(ع) بوده است. و براساس نظری دیگر وی از روم بود، و ابن اسحاق گفته است که: مردی از روم بود به نام ایوب بن موص بن زراح بن عیص بن اسحاق بن ابراهیمِ خلیل(ع). به نظر می‌رسد که در اینجا دربارهٔ واژهٔ «روم» اشتباهی اتفاق افتاده است، بلکه منظور «أدوم» و نه «روم» است، از آن روی که عیسو (عیص) بن اسحاق (برادر همزادِ یعقوب) «أدوم/ سفیدپوست» نیز نامیده می‌شد و آنان که در دورترین نقطهٔ بلاد شرق اردن و جنوبِ درّه «الحسا» می‌زیستند و پایتخت آنان «پترا[2]» بود و به «ادومیان» شهرت داشتند، به او منتسب هستند. در عین حال گروه سوّمی را نیز عقیده بر آن است که پدر ایّوب(ع) از زمرهٔ کسانی بود که به ابراهیم(ع) گروید و در روایت دیگری منتسب به ابن اسحاق چنین آمده که ایوب(ع) از بنی‌اسرائیل بوده است. دربارهٔ تبارِ ایوب هرآنچه که گفته‌اند، متقن نیست مگر آنکه نام پدرش «اموص» بود. در هر حال نظر درست در نگاهِ بسیاری از مفسران و مورخان آن است که وی از سلالهٔ عیص بن اسحاق بن ابراهیم(ع) است، امّا همسرش همان «لیا/ دنیة» دختر یعقوب(ع) بوده، و نیز گفته‌اند که وی «رحمة» دختر أفرایم بن یوسف یا «ماضر» دختر «منسی» بن یوسف(ع) بوده است. بنابراین ایّوب(ع) پیش از موسیٰ(ع) می‌زیسته است. ابن جریر می‌گوید: کرموی پس از شعیب می‌زیسته است. همچنین در متون تاریخی آمده که وی در زمان یعقوب(ع) پیامبر بوده و نود و سه سال عمر کرده است. امّا ابن ابی خیثمه باور دارد که وی پس از سلیمان بوده، که این موضوع را پس از این به تفصیل مورد بررسی قرار خواهیم داد.[3]

۱. ← تفاسیر معتبرِ ذیلِ آیاتِ پیش‌گفته.

۲. برای تفصیل بیشتر و نیز مراجع ← (محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۵۴۷ـ ۵۵۲).

۳. روح المعانی، ۱۷/۸۰؛ تفسیر فخر رازی، ۲۲/۲۰۳؛ تفسیر نسفی، ۳/۸۶؛ البداية و النهاية، ۱/۲۲۰ ـ ۲۲۱؛ ←

یاد ایوب(ع) همواره قرین شکیبایی و بردباری است، زیرا وی اگر شکیباترین پیامبر نباشد، از جمله شکیباترین پیامبران است. چرا که وی دربارهٔ خانواده و جسم و مالِ خویش به سختی مورد آزمایش الهی قرار گرفت، امّا از خود نمونهٔ برتری از بندگی راستین الهی بر جای نهاد و همواره بر بلایا بردبار باقی ماند تا آنجا که در بردباری در برابر رنج و سختی ضرب‌المثل شد، چنانکه مردم همواره می‌گویند: «صبری همچون صبر ایوب». چنانکه لیث از مجاهد نیز روایتی به این مضمون نقل کرده که در آن آمده است: «خداوند روز قیامت بر اغنیا به سلیمان(ع) و بر بردگان به یوسف(ع) و بر بردباران به ایوب(ع) احتجاج می‌کند.[1] آنگاه خداوند متعال در قرآن کریم نیز ایّوب را ستوده و فرموده است: «إِنَّا وَجَدْنَا صَابِراً نعمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ».

همچنین مفسران افزون بر نعمتِ نیرو و تندرستی و زیستن در کنار همسری درستکار و زیبا و خوش‌خلق، از دیگر دارایی‌های ایوب(ع) چون کشتزارها و بوستان‌ها و اموال و حیوانات و چارپایان و محصولِ بی‌شمار خبر می‌دهند؛ با این حال تمامیِ این نعمت‌ها مایهٔ سرکشی و غرور او نشد، بلکه در راه حفظ آنها بردبار ماند و تمامی مسئولیت‌هایی را که در آن‌باره بر عهده داشت، از قبیل سپاسگزاری و قدرشناسی و شناخت فضل خداوند، انجام داد، و با بینوایان مهربان بود، چنانکه سرپرستیِ یتیمان و بیوه‌زنان را نیز عهده‌دار می‌شد و مهمان را گرامی می‌داشت، در عین حال خواستِ خداوند ــ که مانعی بر سر راهش نیست ــ بر این امر تعلّق گرفت که اوضاع دگرگون شود، درنتیجه کشتزارها را با خشک‌سالی مواجه کرد و پستانِ حیوانات شیرده خشکیدند و اموال از میان رفتند و از حیوانات اثری بر جای نماند و آن ثروت، با تمامی گستردگی‌اش از بین رفت و فقری شدید بر او روی آورد و بیماریِ سختِ خانمان‌براندازی دامنگیر آن پیامبر بزرگوار شد، و پس از آن مصیبتِ از دست دادن پسران و دختران بسی بر او دشوارتر و گرانتر آمد. امام نسفی در این باره روایت کرده است[2] که آن حضرت هفت پسر و هفت دختر و سه هزار شتر و هفت هزار گوسفند و پانصد مزرعه با پانصد برده و هر برده یک زن و یک فرزند و یک درخت خرما داشت، که خداوند متعال با از میان برداشتن فرزندان و اموال و بیماری در بدن، او را آزمود. امّا او به رغم این مصیبت‌ها هرگز

→

تاریخ طبری، ۲/۳۲۲ـ ۳۲۴؛ صابونی، النبوة و الانبیاء، ص ۲۶۴.
۱. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱/۲۲۵.   ۲. تفسیر نسفی، ۳/۸۶ـ ۸۷.

سست نشد و از جای نلغزید و با تمامی اینها از در بردباریِ تمام و ایمانی کامل روبه‌رو شد. آن حضرت در هر دو حالت آسایش و رنج در خشنود نگاه داشتن خداوند از خویش و به خاک مالیدن دماغِ شیطان، سرمشقی برای بندگانِ صالحِ خداوند بود.

در عین حال طبری در تفسیر خود روایت کرده است[1]: ابلیس از خداوند درخواستی کرد و گفت: آیا از بندگانت کسی هست که مرا بر او چیره گردانی و او از فرمانِ من سر باز زند؟ خداوند متعال فرمود: آری هست و او ایوب است. آنگاه شروع به وسوسهٔ او کرد در حالی که او ابلیس را عیان می‌دید و به او توجهی نمی‌کرد. آنگاه ابلیس گفت: پروردگارا، او از من سر باز زد، پس مرا بر حالِ او چیره بگردان. آنگاه به نزدش می‌آمد و می‌گفت: «فلان و بهمان مالِ تو از میان رفته است». ایوب در پاسخ او می‌گفت: خداوند بخشیده و او باز می‌ستاند، سپس خدای را سپاس می‌گزارد. آنگاه ابلیس گفت خداوندا، ایوب از من باکی ندارد، مرا بر فرزندانش چیره بگردان. آنگاه آمد و آن خانه را از بنیاد جنباند و تمامی فرزندانش مُردند، پس شیطان به نزدش آمد و به او خبر داد، امّا باز او توجهی نکرد، آنگاه گفت: پروردگارا، او را از مال و فرزند باکی نیست من را بر تنِ او چیره بگردان، به او رخصتِ این کار داده شد و او آمد و در زیرِ پوست ایوب دمید که در اثر آن زخم‌هایی بزرگ و به دنبالِ آن دردی جانکاه دامنِ او را گرفت که سالیانی گریبانگیر این بیماری زیست.[2] با این حال چنان بردباری ورزید که به طرزی شگرف برای همیشه ضرب‌المثل شد، و شکیبایی و ایمانش زبانزد تمامی قرون و نسل‌ها گردید، به گونه‌ای که در خبری صحیح و به‌راستی از پیامبر اسلام، محمد رسول‌الله(ص) روایت شده است که می‌فرماید: «بلادیده‌ترین مردمان، پیامبران، آنگاه صالحان و پس از آن هرآن کس که [در رفتار و کردار و باور] هرچه بیشتر همانند آنان باشد (برترین‌ها)، هر شخصی برحَسَبِ دینِ خویش آزموده می‌شود و اگر در دینِ خویش استوارتر باشد، بر آزمایش‌های او نیز افزوده می‌شود».[3]

---

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۱۲/۲۶.

۲. بسیاری از عالمان معترضِ این روایت شده‌اند، چرا که شیطان هرگز توان بیمار کردن و به رنج افکندن کسی را ندارد، چه رسد به آنکه او کسی از پیامبران باشد، خداوند متعال از شیطان حکایت کرده که گفت: «وَ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُم فَاسْتَجِبْتُمْ لِي» در این آیه تصریح دارد که او بر بشر ـ جز وسوسه کردن و او را به اندیشهٔ باطل افکندن قدرتی ندارد (← تفسیر فخر رازی، ۲۱۳/۲۶).

۳. البداية و النهاية، ۲۲۲/۱؛ مسند احمد، ۱۷۲/۱؛ تفسیر ابن کثیر، ۳۰۱/۱.

مفسران دربارهٔ مدت و شدتِ بلای ایوب(ع) همداستان نیستند و در روایتی مدّت آن هجده سال مقرر شده، چنانکه ابن شهاب از انس روایت کرده است که رسول خدا(ص) فرمود: «ایّوب هجده سال به بلا گرفتار بود تا آنکه خویشاوند و بیگانه او را نپذیرفتند مگر دو مرد از برادرانش که هر صبح و شام به نزد او می‌رفتند، چنانکه یکی از آن دو روزی به دیگری گفت: سوگند به خداوند ایوب مرتکب گناهی شده که چنان گناهی از هیچ کس از جهانیان سرنزده است، آن دیگر به او گفت: چه گناهی! گفت: طیّ هجده سال خداوند او را نبخشود و گره از کارش نگشود، وقتی به نزد ایوب رفتند، آن مرد تاب نیاورد و این امر را با ایوب(ع) بازگفت، آنگاه ایّوب گفت: نمی‌دانم چه می‌گویید، جز آنکه خداوند می‌داند که گذرِ من بر دو کس افتاد که در منازعهٔ خویش خداوند را یاد می‌کردند، پس به خانهٔ خویش بازمی‌گردم و ناپسندیِ یادکردن خدای را جز به حق از آنان پنهان داشتم».[1] اما در روایت دیگری از حسن بصری روایت شد که گفت: ایوب(ع) پس از آنکه او را در مزبله انداختند هفت سال و یک ماه درنگ کرد و دیگر هیچ مال و فرزند و دوستی برای او برجای نماند، مگر همسری مهربان که همپای او شکیبایی ورزید و همواره برای او خوراک می‌آورد و با ایوب خدای را سپاس می‌گفت، ایوب همچنان به حمد و ستایش الٰهی و بردباری در برابر آزمون الٰهی پایبند بود. همچنین در روایت دیگری آمده است که ضحاک و مقاتل گفته‌اند: که وی هفت سال و هفت ماه و هفت روز و هفت ساعت گرفتارِ بلا بود. نیز در روایتی دیگر وهب در این باره گفته است که مدت گرفتاری ایوب سه سال بوده است. و برخی نیز بنابر روایت دیگری مدت آن را سیزده سال ذکر کرده‌اند.[2]

مفسران را باور بر این است که شدت بیماری ایوب به آنجا رسید که او را در بیرون از شهر به مزبله‌ای انداختند و آنجا جز زنش کسی به او نزدیک نمی‌شد و مردم، حتی مؤمنانِ به او که سه کس بودند، او را ناخوش داشتند[3] و وقتی دید که به چه بلایی گرفتار آمده او را ترک کردند و بی‌آنکه از دینش دست بردارند، او را متهم کردند. در تفسیر طبری از حسن بصری روایت

---

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۰۵/۲۲، ۲۱۴/۲۶، تفسیر طبری، ۱۶۷/۲۳؛ تفسیر ابن کثیر، ۶۰/۴.
۲. تفسیر طبری، ۷۰/۱۷؛ تفسیر روح‌المعانی، ۸۰/۱۷؛ تفسیر فخررازی، ۲۰۶/۲۲؛ تفسیر ابن کثیر، ۳۰۱/۳.
۳. نسفی در تفسیر (۴۳/۴) گفته است: چنین روایت شده که سه کس از مؤمنان به دیدار او می‌آمدند، یکی از آنان برگشت و از او پرسیدند و گفته شد: «شیطان او را به چنین بلایی گرفتار کرده و خداوند پیامبران و درستکاران را به چنین روزی نمی‌افکند».

شده که گفت: دو کس می‌گذشتند که او را در این حال (بلازده) دیدند (سوگند به خداوند که در آن روز کسی بر زمین گرامی‌تر از ایوب نبود) یکی از آن به رفیقش گفت: «اگر خدا را بـه او حاجتی بود، هرگز به چنین بلایی گرفتار نمی‌شد»؛ ایوب هیچ سخنی گران‌تر از این جمله در روزگار نشنید.

در روایت دیگری آمده است که یکی از آنان به دیگری گفت: «اگر خداوند در ایوب خیری سراغ داشت، او را به چنین روزی که می‌بینیم نمی‌افکند». ایوب از هیچ سخنی جز از عباراتی که آن مرد بر زبان آورد، دلگیر نشده و زاری نکرده بود. همچنین گفته‌اند که شدت بلای او به آنجا رسید که همسرش پس از آن عزت و شکوهی که داشت، از سرِ نیاز ناگزیر شد که در خانهٔ مردم کار کند تا مگر خوراکی برای شوهرش فراهم بیند، ای کاش گرفتاری تا این حـدّ بود، زیرا دیری نپایید که مردم او را ــ از بیم آنکه مبادا به بلای ایوب گرفتار آیند یا بیماری واگیردارش به آنان نیز سرایت کند از به خدمت گرفتنِ آن زن نیز سرباز زدند. وقتی دید که کسی به او کاری نمی‌دهد، تصمیم گرفت و طره‌ای از گیسوانش را در برابـر مـقدار بسـیاری خوراکِ گوارا به دختر یکی از اشراف فروخت، آنگاه آن خوراک را برای ایوب آورد. ایـوب پرسید این را از کجا آورده‌ای و آن زن حقیقتِ امر را از او پنهان داشت و گفت که برای کسانی کار کرده‌ام، اما فردا وقتی باز هم کسی را نیافت که کاری به او بدهد، طرف دیگر گیسویش را به خوراکی فروخت و آن خوراک را برای ایوب آورد و باز حقیقت امر را از او نهان داشت و ایوب سوگند خورد که تا نگفته این خوراک را از کجا آورده، لب به آن نخواهد زد، آنگاه بود که روسری از سر برگرفت و چون ایوب گیسوانش را تراشیده دید، چنین دعا کرد: «مرا گزندی رسیده است و تو مهربان‌ترین مهربانانی». در روایت دیگری آمده است که ایـوب(ع) هـرگاه می‌خواست بر بستر خویش از جای بجنبد گیسوانش را می‌گرفت، اما وقتی آنها را در جـای خویش ندید پندارهای آزاردهنده بر دلش افتاد و غمش بیشتر شد.[۱]

آنگاه آن پیامبر بزرگوار الٰهی در تمام موارد پیش‌گفته در اوج بردباری روزگار می‌گذراند و از این روی ضرب‌المثل شد؛ چنانکه ابی‌حاتم از یزید بن میسره روایت کرده است که گـفت: وقتی خداوند متعال ایوب(ع) را با از میان رفتن اهل و مال و فرزند آزمـود و بـرای او جـز

۱. روح المـعانی، ۸۰/۱۷؛ تفسیر طـبری، ۷۱/۱۷؛ تـاریخ طـبری، ۳۲۴/۱؛ تفسیر فـخررازی، ۲۰۷/۲۲، ۲۱۴/۲۶؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۲۲۲/۱ ـ ۲۲۳.

نکوترین یادکردِ خدای بر جای نماند، آنگاه گفت: «تو را ای ربّ‌الأرباب که به من نیکی کرده‌ای به من مال و فرزند دادی و هیچ جایی از قلبم باقی نماند مگر آنکه محبت اینها در آن وارد شد، آنگاه تمامیِ آنها را از من بازستاندی و دلم تُهی ماند و دیگر میان من و تو مانع نتواند شد. اگر دشمن من ابلیس بداند که با من چه کرده‌ای، در حقّ من رشک خواهد بُرد، راوی می‌گوید: ابلیس را این امر خوش نیامد، آنگاه گفت که ایوب(ع) چنین دعا کرد: پروردگارا، تو به من مال و فرزند دادی، آنگاه کسی بر درِ خانهٔ من برای گلایه از ستمی که به او کرده باشم نایستاد و تو این را می‌دانی، و بستر کامجویی داشت برایم گسترده می‌شد که ترکش نموده با خود گفتم، ای نفسِ من، تو برای کامیابی در بستر آفریده نشده‌ای، این کار را جز برای به دست آوردنِ خشنودیِ تو انجام ندادم[1]».

قرآن کریم نیز به محنت ایوب(ع) اشارتی دارد و نیز به آنکه چگونه به خداوند پناه آورد و درخواست کرد تا آسیبی را که به او رسیده از او بردارد و گره از کارش بگشاید و نیز امید به بخشایش الهی بست، آنگاه خداوند نیز دعای او را اجابت کرد و بلا را از او برداشت و به جای آنچه از دست داده بود، بهترش را به او داد، چنانکه می‌فرماید: «وَ اَیّوبَ إِذْ نادیٰ رَبَّهُ أَنّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الراحِمینَ، فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَكَشَفْنا مابِهِ مِنْ ضُرٍّ وَّ آتَیْناهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ ذِكْریٰ لِلْعابِدینَ/ و ایوب را یاد کن، چون پروردگارش را ندا داد که: آسیبی به من رسیده است و تو مهربان‌ترین مهربانانی، پس [دعایش] را اجابت کردیم و رنجی را که در خود داشت دور ساختیم و خانواده‌اش و [نیز] مانند آنان را به رحمتی از جانبِ خویش و به جهتِ پندی برای عبادتگزاران به او بخشیدیم» [انبیاء، ۸۳ و ۸۴]. سید قطب در این باره می‌گوید: «داستانِ ابتلای ایوب از شگرف‌ترین آزمون‌هاست که در نصوص قرآن کریم بدون تفصیل تنها به آن اشارتی شده است، چنانکه در مقام اشارت دعای ایوب و اجابتِ الهی را می‌نمایاند، چرا که سیاقِ عبارات در سورهٔ انبیا سیاقِ بیانِ رحمت الهی نسبت به پیامبران و مراقبت از ایشان به هنگام آزمون است، که گاه این آزمون در تکذیب و آزارِ اقوامشان نمود می‌یابد، چنانکه در قصص ابراهیم، لوط و نوح می‌بینیم، و زمانی نعمت الهی مایهٔ آزمون است، چنانکه در داستانِ داوود و سلیمان شاهدِ آن هستیم، و یا اینکه با آسیب و گزند است، که نمونهٔ برتر آن حالِ ایّوب است.[2]

۱. تفسیر ابن کثیر، ۱۰۳/۳.
۲. فی ظلال قرآن، ۲۳۹۲/۴.

باید گفت که مفسران در تفسیر این سخن ایوب که «أنی مسنی الضّر» آرا و نظرگاه‌های مختلفی دارند. به روایتی بلای ایوب دیری نپایید که در این مدت خویشاوند و بیگانه از او روی گرداندند، مگر همسرش و دو مرد که هر صبح و شام به نزد او می‌رفتند، چنانکه روزی به نزدش آمدند، اما از بوی بدش نتوانستند به او نزدیک شوند، دور از او ایستادند و یکی به دیگری گفت: اگر خداوند متعال در ایوب خیری سراغ داشت، او را اینچنین به فلاکت نمی‌افکند، آنگاه بود که ایوب از این سخن چنان زاری کرد که هرگز چنان زاری نکرده بود. آنگاه گفت: «خداوندا، اگر می‌دانی من شبی را در حالی که دانسته باشم گرسنه‌ای در جایی هست، سیر خفته باشم، پس مرا تصدیق کن [که چنین نبودم]. آنگاه اهل آسمان تصدیق کردند ــ و آن دو کس این تصدیق را می‌شنیدند ــ آنگاه گفت: «خداوندا، اگر می‌دانی که من هرگز دو پیراهن نداشته‌ام، حال آنکه از وجود کسی بی‌پیراهن آگاه بوده‌ام، باز مرا تصدیق کن. پس اهل آسمان تصدیق کردند ــ و آن دو کس می‌شنیدند ــ آنگاه گفت: خداوندا، تو را به شکوهت سوگند می‌دهم ــ آنگاه سجده‌کنان نقش زمین شد و گفت: ــ خداوندا، تو را به شکوهت سوگند می‌دهم و هرگز سر از زمین برنمی‌دارم مگر آنکه گره از کارم بگشایی و سر از سجده برنداشت تا وقتی که خداوند بیماری‌اش را بهبود بخشید[1]».

بنا بر روایتی دیگر شیطان همسرش را وسوسه کرد که اگر ایوب برای من قربانی کند و یا سجده برد و یا خوراکی بخورد و نام خدا را بر زبان نیاورد، آنگاه از گزندی که دامنگیرش شده بهبود می‌یابد. در روایت سوّمی آمده است که او گفت: اگر خواستی برای من یک بار سجده کن تا تمام مال و فرزندانت را به تو برگردانم و همسرت را بهبود بخشم، آنگاه بود که همسر به نزد ایوب بازگشت و این سخن را با او در میان گذاشت و ایوب به او گفت: دشمنِ خدا به نزد تو آمده تا تو را در دینت به فتنه اندازد، آنگاه سوگند یاد کرد که اگر خداوند مرا شفا دهد، تو را یکصد تازیانه خواهم زد، آنگاه گفت: «مسنی الضر» یعنی ابلیس به این طمع افتاده که من و همسرم برای او سجده بریم تا از این راه من و همسرم را به کفر دراندازد. در روایتی دیگر وهب گفته است که زنِ ایوب(ع) برای مردم کار می‌کرد و با دستمزدِ خویش برای او خوراک می‌آورد. اما وقتی دردِ ایوب بسی دیر پایید، مردم از او ملول گشتند و دیگر به او کاری نسپردند، تا آنجا که روزی خوراکی جست و هیچ نیافت، آنگاه یکی از گیسوانِ سرش را برید

۱. تفسیر ابن کثیر، ۳/۳۰۲ ـ ۳۰۳؛ تفسیر فخر رازی، ۲۲/۲۰۶.

و آن را به قُرص نانی فروخت و آن نان را برای ایوب آورد و ایّوب به او گفت: مویت چه شده است و او حقیقت را با او باز گفت. آنگاه بود که ایوب گفت: «مسنی الضّر». در روایت دیگری نیز آمده است که اسماعیل سُدی گفته است: ایوب(ع) جز برای سه چیز «مسنی الضّر» نگفت؛ نخست برای سخنِ آن دو مرد که گفتند اگر آن کارها را که ما می‌دیدیم برای خدا انجام می‌دادی هرگز به چنین مصیبتی گرفتار نمی‌آمدی، دوم آنکه زنش سه گیسو داشت، آهنگِ یکی از آنها کرد و برید و آن را به قرص نانی و گوشتی فروخت و به نزد ایوب آورد و او پرسید: این را از کجا آورده‌ای؟ زنش گفت: بخور که حلال است. اما چون فردا شد، باز چیزی نیافت گیسوی دوم خویش را فروخت و روز سوم نیز چنین کرد و گفت: بخور که حلال است. ایوب گفت: تا نگفته‌ای که آن را از کجا آورده‌ای نخواهمش خورد، آنگاه بود که حقیقت را با او بازگفت و این خبر چنان زخمی بر جانِ ایوب زد که تنها خدا می‌داند. و نیز گفته‌اند از آن روی گیسوانش را فروخت که ابلیس در هیئت بشر خود را به مردم نمایاند و گفت: اگر ایّوب را در شهرِ خویش بازگذارید، از آن بیمناکم که بیماری او به شما نیز سرایت کند او را به سوی دروازهٔ شهر برانید، آنگاه به آنان گفت: زنش به خانه‌های شما درمی‌آید و کار می‌کند، حال آنکه دستش به شوهرش می‌رسد، آیا نمی‌ترسید که بیماری‌اش به شما سرایت کند، آنگاه بود که کسی کاری به او نداد و ناگزیر شد که گیسوانش را بفروشد. سوم آنگاه که زنش آن قصّه را با او بازگفت. همچنین در اینجا باز روایت کرده‌اند که ابلیس در هیئتی بزرگ به نزد همسرِ ایوب آمد و به او گفت: من خدای زمینم، از آن روی با شوهرت چنین کردم که مرا واگذارْد و خدای آسمان را پرستید. اگر یک بار برای من سجده بَرَد، هرآنچه را که از شما بازستانده‌اند، به شما باز می‌گردانم.[1]

بسیاری از عالمان بیشتر این روایات را از آن روی که آمیخته به اسرائیلیات است و پذیرفتنی نیست نمی‌پذیرند، گذشته از آن چنین گستره‌ای به بیماری ایوب دادن که مایهٔ بیزاری باشد، روا نیست. چرا که نسبت بیماری‌های نفرت‌انگیز چگونه به پیامبران روا تواند بود؟ آنگاه چگونه چنین نسبتی با جایگاه پیامبری سازگار است، حال آنکه دانشورانِ آگاه از توحید (یکتاپرستی) مقرّر می‌دارند که پیامبران از بیماری‌های بیزارکننده پاک و مبرّا هستند.

رأی درست آن است که رُنجِ رسیده به ایوب هرگز نفرت‌انگیز نبود و هیچ یک از این

---

۱. تفسیر فخررازی، ۲۲/۲۰۶ ـ ۲۰۸؛ روح المعانی، ۱۷/۸۰.

گفتارهای سُستْ‌پایه در این باره درست نیست. بلکه او به یک بیماریِ طبیعی امّا دیرْپای گرفتار آمد که سالیانی زمان بُرده که آدمی در شرایط عادی نمی‌تواند آن را تاب آورد، آنگاه بر این حقیقت نیز باید تأکید گذارد که بیماری او صرفاً جسمانی نبوده بلکه نگرانی‌های روانیِ ناشی از فقدانِ مال و اهل و فرزند را نیز باید بر آن افزود[1]، از این روی خداوند متعال می‌فرماید: «وَ وَهَبْنا لَهُ أَهْلَه وَ مثلهم معهم» به دنبالِ آن حدّ معمولِ این قصه ـ چنانکه سیدقطب می‌گوید ـ آن است که ایوب(ع) چنان بوده که در قرآن کریم آمده است؛ بنده‌ای صالح و توبه‌کار که خداوند او را به مصیبتی آزمود و او نیز صبری نیکو در پیش گرفت و معلوم است که مصیبت او در مال و اهل و فرزند بوده است. اما او همواره در سایهٔ رحمت الٰهی و اطمینانِ به او چشم دوخته به خشنودی مقرر خداوند راه سپرد و شیطان یارانِ راستینِ اندکشمارش را نیز که بر او وفادار مانده بودند، از جمله همسرش را وسوسه کرد و به این گمان افکند که اگر خداوند ایوب را دوست می‌داشت، پس چرا او را به چنین بلایی گرفتار کرده است و آنان نیز این سخنان را با او می‌گفتند و او هم از این سخنان بسی بیشتر از بیماری و بلای خویش رنج می‌بُرد، چنانکه وقتی زنش بخشی از این وسوسه را با او در میان گذاشت، سوگند خورد که اگر خداوند او را شفا دهد، به‌شمار مقرّر ـ که برخی گفته‌اند یکصد بوده ـ حتماً همسرش را تازیانه خواهد زد[2] در هر صورت خداوند متعال دعای بنده‌اش، ایوب را روا داشت و او را از آن بیماری بهبود بخشید به نحوی که تندرست شد و رنجِ فقدانِ اهل را نیز از بین برد و بهتر از آنان جایگزین ساخت، چنانکه برخی گفته‌اند به جای آن فرزندانش، فرزندانی دو برابرِ آنان به او داد و یا اینکه فرزندان و نوادگانی به او بخشید. خداوند متعال می‌فرماید: «اُرْكُضْ بِرِجْلِكَ هٰذَا مُغْتَسَلٌ بٰارِدٌ وَ شَرٰابٌ * وَ وَهَبْنٰا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنّٰا وَ ذِكْرىٰ لِأُولِي الْأَلْبٰابِ * وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِب بِهِ وَ لَا تَحْنَثْ إِنّٰا وَجَدْنٰاهُ صٰابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوّٰاب/ [فرمان دادیم:] پایت را به زمین بزن. [به ناگاه] آن [چشمه‌ای شد] مهیّای غسل، خنک و آشامیدنی و به عنوان بخشایشی از سوی خود و پندی برای خردمندان خانواده‌اش و همسانِ آنان همراهشان به او عطا کردیم و [فرمان دادیم] که دسته‌ای از شاخه‌ها را بگیر، آنگاه با آن [زنت] را بزن و سوگند مشکن. ما او را به راستی شکیبا یافتیم. [ایوب] نیک بنده‌ای بود. او رو به سوی خدا داشت» [ص، ۴۳ ـ ۴۴]. امّا اینکه می‌فرماید: «أرکنی برجلک هذا مغتسل

۱. صابونی، النبوّة و الأنبیاء، ص ۲۶۷.

۲. في ظلال القرآن، ۳۰۲۱/۵.

بارد و شراب» یعنی پایت را به زمین بزن، و چنان که از قتاده روایت شده، زمینی بوده که آب در آن جمع می‌شده است. و ایوب از خدای خویش فرمان پذیرفت و خداوند متعال برای او چشمه‌ای با آبی سرد از زمین جوشاند و فرمان داد که در آنجا تن بشوید و از آن بنوشد. و هر رنج و اذیّتی و بیماری و مرضی را که در ظاهر و باطن تنِ او وجود داشت، زدود و بدین ترتیب در ظاهر و باطن تندرستی و زیبایی خویش را به دست آورد.[1]

برخی از مفسران گفته‌اند که دو چشمه برای او از زمین جوشید که از یکی تن شست و از دیگری نوشید و به اذن الٰهی بیماری در ظاهر و باطنِ او از میان رفت. همچنین گفته‌اند که با پای راست خویش بر زمین زد که چشمه‌ای از آب گرم بیرون آمد که از آن تنِ خویش را شست سپس با پای چپ دیگربار بر زمین زد و از آن چشمه‌ای با آب سرد بیرون آمد که از آن نوشید و به اذن الٰهی بیماری از ظاهر و باطن او زدوده شد. و خداوند متعال تن‌پوشی به او ارزانی داشت و آن را پوشید، آنگاه از آنجا بیرون آمد و بر بلندایی نشست و زنش آمد که او را در بسترش بجوید که او را نیافت؛ پس سرگشته به چپ و راستِ خویش می‌نگریست تا اینکه یکبار شخصی تندرست دید و از او پرسید: این بندهٔ خدا، آیا از آن مردِ بیمار که در اینجا می‌زیست خبری داری؟ گفت: نه، آنگاه لبخندی زد و آن زن لبخندش را شناخت و دانست که اوست و او را در آغوش گرفت.

در حدیثی که ابن شهاب از انس بن مالک از رسول خدا(ص) روایت کرده چنین آمده است که وی برای رفع حاجتی می‌رفت و چون قضای حاجت می‌کرد، زنش دست او را می‌گرفت تا به جایگاهش برسد، یک روز دیر کرد و آنجا بود که به ایّوب وحی شد که: «أن ارکض برجلک هذا مغتسلٌ بارد و شراب». آنگاه بود که همسرش به دنبال او رفت و او را یافت و بازنگریست و ایوب برگشت و زنش دید که خداوند بلا را از تنش زدوده و در نیکوترین چهره ظاهر شده است، وقتی او را دید، گفت: خداوند تو را خجسته بدارد، آیا تو این پیامبر خدا را که بیمار و مبتلا بود دیدی؟ سوگند به خداوند، وقتی که تن‌درست بود کسی را نسبت به او همانندتر از تو ندیدم، آنگاه بود که گفت: «من همو هستم».[2]

برخی از مفسّران معتقدند که وقتی خداوند بلا را سراسر از تن و جانِ ایوب زدود و او را

۱. البدایة و النهایة، ۲۲۴/۱.

۲. تفسیر طبری، ۶۸/۱۷ - ۷۲، ۱۶۶/۲۳ - ۱۶۷؛ تفسیر ابن کثیر، ۶۰/۴؛ تفسیر فخررازی، ۲۱۴/۲۶ - ۲۱۵؛ روح المعانی، ۱۸/۱۷؛ تفسیر نسفی، ۴۳/۴.

رنجی بر جای نماند و جوانی و زیبایی پیشینِ خود را ــ بلکه بهتر از آن را ــ به دست آورد. به اطراف می‌نگریست و اهل و مالش را به لطف الٰهی دوچندان می‌دید، حتیٰ آن آبی را که به آن تن شست، تا اینکه پروانه‌ای زرین پرزد و بر سینه‌اش نشست، راوی می‌گوید آن را با دستش به سینهٔ خویش می‌چسباند. احمد به سند خویش از ابوهریره روایت کرده است که رسول خدا(ص) فرمود: در حالی که ایوب عریانٰ تن می‌شست پروانه‌ای از زر بر او فروافتاد، ایوب(ع) آن را به لباس خویش فروپوشاند، پروردگارش، عزّوجلّ، او را ندا داد که ای ایوب آیا تو را از آنچه می‌بینی بی‌نیاز نگردانده‌ام. گفت: پروردگارا، چرا! امّا من از برکتِ تو چگونه بی‌نیاز توانم بود[1]». از میان محدّثان بخاری نیز به روایت از عبدالرزّاق آن را نقل کرده است.[2] همچنین از قول ابوهریره از پیامبر اکرم(ص) روایت شده است که گفت: «وقتی خداوند متعال ایّوب را شفا داد، انبوهی از پشه‌های زرین بر او فروباراند و او نیز با دست خویش آنها را برمی‌داشت و درون جامه‌اش می‌گذارد، می‌فرماید، آنگاه به او گفته شد: ای ایوب آیا سیر نشده‌ای؟ گفت: پروردگارا، کیست که از بخشایش تو سیر شود[3]».

امّا اهلِ تأویل دربارهٔ «اهل ایوب» که خداوند متعال در سورهٔ انبیا در حقّشان می‌فرماید: «وَ آتَیْناهُ اَهْلَه وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدَنا» و یا اینکه در سورهٔ ص می‌فرماید: «وَ وَهَبْنا لَهُ أهلَهُ وَ مِثْلَهُم مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنّا» اختلاف نظر دارند که آیا آنان همان خانواری هستند که خداوند در دنیا به او داد، یا اینکه مراد از آن وعده‌ای است که خداوند در آخرت به ایّوب داده است؟ برخی در پاسخِ این پرسش گفته‌اند که خداوند متعال در دنیا همانند خانواده‌اش که از میان رفته بودند، به او داد و خود آنان دوباره به نزد او بازآورده شدند و خداوند متعال به ایّوب وعده داد که در آخرت آنان را فرا ـ هم ـ آوَرَد.[4] ابن مردویه و ابن عساکر از طریق جویبر ضحاک از ابن عباس (رضا) روایت کرده‌اند که گفت: از رسول خدا(ص) دربارهٔ مفهومِ عبارتِ قرآنیِ «و آتیناه اَهله و مثلهم معه» پرسیدم، فرمود: «خداوند متعال همسرش را به او بازگرداند و بسی بر جوانی‌اش افزود تا اینکه بیست و شش پسر برای او به دنیا آورد». بنابراین، معنایش آن است که خداوند در این دنیا همان شمار برابر با آن بلکه افزون به او داد.[5] یا اینکه آنان

---

۱. مسند احمد بن حنبل، ۳۱۴/۲.
۲. صحیح بخاری، ۷۸/۱؛ تفسیر ابن کثیر، ۶۱/۴؛ روح المعانی، ۸۱/۱۷.
۳. تفسیر ابن کثیر، ۲۰۳/۳.
۴. تفسیر طبری، ۷۲/۱۷.
۵. روح المعانی، ۸۱/۱۷.

فرزندانش بودند که خداوند دوچندان به او بخشید و یا اینکه فرزندان و نوادگان به او داد.[1] و ابن جریر به سند خویش از لیث روایت کرده که گفت: مجاهد فردی را به نام قاسم به نزد عکرمه فرستاد تا از او دربارهٔ آن فرمودهٔ الٰهی در حق ایوب بپرسد که می‌فرماید: «و آتیناه اهله و مثلهم معهم» و او گفت: به ایوب(ع) گفته شد که اگر بخواهی اهل تو در آخرت از آن تو خواهند بود و نیز اگر بخواهیم آنان را هرچه زودتر در دنیا به تو برمی‌گردانیم و همچنین اگر بخواهی هم در آخرت با تو خواهند بود و دو چندانِ آنان را در دنیا نیز به تو خواهیم داد.[2]

در عین حال نظر دیگری نیز در این باره وجود دارد که ابن مسعود، ابن عباس، قتاده، مقاتل، کلبی، کعب، حسن بصری و سُدّی به آن باور دارند و آن اینکه خداوند در دنیا خانواده‌اش (همان فرزندانش) را برای او زنده گرداند. ابن مسعود می‌گوید هفت پسر و هفت دخترش وفات یافتند و چون بهبود یافت آنان برایش دوباره زنده شدند و همسرش نیز دیگربار هفت پسر و هفت دختر برایش به دنیا آورد. ابن عباس می‌گوید: وقتی ایوب دعا کرد، خداوند دعایش را رواداشت و هرآنچه را که از دست داده بود، دوچندان به او داد، چنانکه خانواده‌اش را نیز همراه با شماری همانند آن به او برگرداند.

در روح المعانی آمده است که ابن مسعود و حسن و قتاده دربارهٔ این آیه گفته‌اند که خداوند آن فرزندانش را که به هنگام بلا از دنیا رفته بودند، دوباره زنده گرداند و در دنیا همانند آنها را نیز به او بخشید، آنگاه آلوسی می‌افزاید: از ظاهر عبارت چنین برمی‌آید که «مثل/ همانند» را از صُلبش به او بخشیده است، اما فخررازی گرایش به آن دارد که از ظاهرِ عبارت جز این فهمیده می‌شود و عدول از آن بدون ضرورت روا نیست. اما سیدقطب می‌گوید: نصّی دالّ بر اینکه فرزندانِ وفات یافته‌اش دوباره زنده شده باشند در دست نیست و چه بسا معنایش چنین باشد که وقتی تندرستی و عافیت خویش را بازیافت، خانوادهٔ خود را که به نسبت او ناپدید بودند، پیدا کرد و خداوند متعال افزون بر آنان به اِنعام و بخشایش و لطف خویش، که یاد کردِ آنها برای مردمانِ برخوردار از عقل و ادراک رواست، او را نواخت. استاد صابونی در صفوة التفاسیر می‌گوید، اینکه بگویند خداوند فرزندانش را پس از وفات آنان دوباره زنده گردانید، جای درنگ است، زیرا هرگز کسی پس از رخت بربستن از این جهان دوباره بازنگشته است مگر به معجزهٔ مسیح(ع) که مردگان را زنده می‌گرداند و نظر درست آن است که خداوند متعال

---

۱. فی ظلال القرآن، ۲۳۹۲/۴.
۲. تفسیر طبری، ۷۲/۱۷.

به جای فرزندانِ از دست رفته‌اش فرزندانی دیگر به او ارزانی داشت.[۱]

امّا اینکه می‌فرماید: «وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لاٰ تَحْنَثْ إِنّٰا وَجَدْنٰاهُ صٰابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوّٰابٌ/ و [فرمان دادیم] دسته‌ای از شاخه‌ها را بگیر، آنگاه با آن [زنت] را بزن و سوگند مشکن، ما او را به راستی شکیبا یافته‌ایم. [ایوب] نیک بنده‌ای بود، او رو به سوی [خدا] داشت» [ص، ۴۴] در این آیه «ضغث» به هر آنچه گویند که برداشته شود، مانند بستهٔ خرما و یا پرکردن دست از ترکهٔ تر یا گیاه خشک یا خوشه‌های خرما و یا به بسته‌ای از هر آن چیزی گویند که بر ساقه ایستد. در تفسیر نسفی آمده که بسته‌ای کوچک از گیاهان خشک یا ریحان و امثال آن است. از ابن عباس روایت شده که بسته‌ای از ترکهٔ تر است. همچنین از قتاده مروی است که همسر ایوب به او پیشنهادی کرد که آن کار خواستهٔ ابلیس بود که به او گفت: اگر چنین و چنان بگویی که این کارش مایهٔ دلگیری و زاریِ ایوب شد. و آن پیامبر خدا سوگند یاد کرد و گفت که اگر خداوند به او شفا دهد یکصد تازیانه به او خواهد زد، آنگاه گفت که ایوب (ع) خرمابُنی یافت که ساقه‌ای برخوردار از نود و نه شاخه را برگیرد و اصل تکمیل کردنِ صد تازیانه است، آنگاه یک ضربه به او زد و سوگند از عهدهٔ پیامبر خدا ساقط شد و خداوند متعال از مسؤولیت امتِ او کاست و خداوند مهربان است.

همچنین به روایت دیگری در تفسیر طبری آمده است که ایوب در حالِ بیماری سوگند یاد کرد که اگر بهبود یابد به همسرش یکصد تازیانه بزند. و سوگندش با ضعیف‌ترین تکلیف از عهدهٔ او و همسرش که به او خدمت کرده بود، گشوده شد و این رخصت همچنان باقی است و باید یکایکِ هر صد تازیانه را به مضروب زد و سبب سوگندش آن بود که همسرش برای حاجتی رفت و دیر آمد تا اینکه ایوب دلتنگ شد. و نیز گفته‌اند که وی دو دسته گیسوان خود را به دو قرصِ نان فروخت، گیسوانی که ایوب هرگاه که می‌خواست از جای برخیزد، به آن چنگ می‌آویخت. فخر رازی بر این عقیده است که بعید به نظر می‌رسد که وی ایّوب را به فرمان‌پذیری از شیطان ترغیب کرده باشد و نیز بعید به نظر می‌رسد که وی در کاری از شوهرش نافرمانی کرده باشد، بلکه این پذیرفته است که وی برای کاری رفته و دیر آمده باشد و ایوب از این روی سوگند خورده باشد که اگر بهبود یابد وی را یکصد تازیانه خواهد زد،

۱. تفسیر فخررازی، ۲۱۰/۲۲، ۲۱۵/۲۶؛ تفسیر طبری، ۷۲/۱۷ ـ ۷۳، ۱۶۷/۲۳ ـ ۱۶۸؛ تفسیر روح المعانی، ۸۱/۱۷؛ تفسیر ابن کثیر، ۳۰۳/۳ ـ ۳۰۴، ۱۶/۴؛ تفسیر نسفی، ۸۷/۳؛ فی ظلال القرآن، ۳۰۲۲/۵؛ صفوة التفاسیر، ۲۷۲/۲.

آنگاه خداوند به او مهر آورد و نیز به همسرش که او را خدمت کرد و در بلایی که دامنگیر شوهرش شده بود و نیز خود نیز پیرو آن گرفتار بود اما بردباری ورزید، رحمت آورد و خداوند به او فرمان داد تا به شمارِ موردِ سوگندِ خویش بسته‌ای از شاخه‌های خرما برگیرد و او را بزند که این کار از سوگند او کفایت خواهد کرد که در آن صورت سوگندش را نشکسته است.

نسفی و رازی را عقیده بر این است که این رخصت همچنان باقی است که در عرف مردم موسوم به «سوگند ایوب» است که اگر کسی به آن عمل کند نیکوست.[1] از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است آن حضرت به بلادیده‌ای برخورد که با کنیزی کار بدی کرده بود و فرمود: «خُذوُا عَثْکالاً فیهِ مِائَةُ شُراخٍ فَاضْرِبوُهُ بِهِ ضَربَة/ ساقه خرمایی را که از یکصد شاخه برخوردار باشد، بر دارید و با آن ضربه‌ای به آن بزنید» و خداوند به ایوب چنین دستور داد که به شیوهٔ هرچه آسان‌تر بر او و همسرش به سوگند خود وفا کند.[2]

۲. سفر ایوب (ع)

در عهد عتیق کتابی به ایوب اختصاص دارد[3] و جایگاه آن در ترجمهٔ سریانی[4] میان سفرِ تثنیه و سِفر یشوع است، پژوهشگران دربارهٔ این سِفر و صاحب آن اختلاف نظر دارند، چنانکه شارحانِ قدیم‌ترِ تورات، تاریخی راستین در آن می‌بینند و برخی از آنان آن را به موسیٰ (ع) نسبت می‌دهند، اما بسیاری از محققان معتقدند که ایوب پیش از موسی (ع) می‌زیسته است[5] و حتی برای زمانِ او تاریخی حوالی ۱۵۲۰ ق.م را مقرر می‌دارند.[6] ولی کسانی هم هستند که باور دارند، «ایوب» در روزگار یعقوب (۱۷۸۰ ـ ۱۶۳۳ ق.م) می‌زیسته است، چنانکه با دخترش «دینه» ازدواج کرد[7]، چرا که نویسندهٔ تورات در سرآغازِ سِفر می‌گوید: «مردمی در

۱. تفسیر طبری، ۱۶۸/۲۳ ـ ۱۶۹؛ تفسیر نسفی، ۴۳/۴؛ تفسیر فخر رازی، ۲۱۵/۲۶؛ فی ضلال القرآن، ۳۰۲۲/۵.
۲. تفسیر فخر رازی، ۲۱۵/۲۶؛ تفسیر نسفی، ۴۳/۴؛ البدایة و النهایة، ۲۲۴/۱ـ۲۲۵.
۳. ← سفر ایوب (محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۶۷/۳ ـ ۷۳).
۴. ← ترجمهٔ سریانی تورات (محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱۱۵/۳).
۵. دربارهٔ تاریخ موسیٰ (ع) و نظرات مربوط به آن ← (محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲۸۱/۱ ـ ۴۵۵).
۶. باروخ اسپینوزا، رسالة فی اللاهوت و السیاسة (ترجمه شده)، ص ۳۱۵.
۷. پیشین، ص ۳۱۵؛ ← تفسیر روح المعانی آلوسی، ۸۰/۱۷؛ تاریخ طبری، ۳۲۲/۱، البدایة و النهایة، ۲۲۱/۱.

سرزمین عوص»[1]، چنانکه در سفر حزقیال[2] نیز به آن اشارت می‌کند. همچنین گروهی چهارم از جمله موسی بن میمون و برخی روحانیان یهود معتقدند که این سِفرِ ایوب تنها قصه‌ای روایی و فقط برای پند است.[3] که بدیهی است که چنین برداشتی درست نیست و صاحبِ سِفر همان پیامبر خداوند، ایوب (ع) و داستانِ او به راستی درست است، چنانکه قرآن کریم و حدیث رسول خدا (ص) نیز بر حقیقت آن صحّه گذارده است.

آبراهام بن عزار (۱۰۹۶ ـ ۱۱۶۷م) ــ که اسپینوزا و دیگران نیز در این باره با او هم‌عقیده هستند ــ بر این باور است که سفر ایوب از زبان دیگری به عبری ترجمه شده است[4]، و حقّ آن است که ترجمهٔ هفتادی[5] تورات به روشنی تصریح دارد که این سفر از سریانی (آرامی) ترجمه شده است.[6] از این روی بسیاری به این نظریه گرایش پیدا کرده‌اند که ایّوب (ع) را عربی ــ نه یهودی ــ بدانند. و این سفر نیز فقط ترجمه‌ای از اصلِ عربیِ آن است که خود در دسترس نیست. و شاید «فرانسوا ولتر»، ادیب فرانسوی (۱۶۹۴ ـ ۱۷۷۸م) نخستین کسی باشد که در روزگار معاصر تصریح کرد که ایوب و سِفر او از تورات دیرین‌تر هستند و عبریان آن را از عرب گرفته و به زبان خویش ترجمه کرده‌اند، آنگاه برای این نظرگاه دلایلی به قرارِ زیر ذکر می‌کند: ۱) واژهٔ «شیطان که جایگاهی اصلی را در این سِفر به خود اختصاص داده یک واژهٔ عبری نیست بلکه واژه‌ای کلدانی است؛ ۲) اینچنین می‌نماید که دوستانِ ایوب از عرب‌ها باشند، چنانکه الیعاذر از تیمان، (بنا بر نظر ولتر) شهری واقع در ناحیه‌ای از منطقه «سویس» و «صوفر» از «نعمات» بود؛[7] ۳) یکی دیگر از دلایل حاکی از این حقیقت است که پژوهشگران معتقدند به هنگام بیان ثروت ایوب از زیبایی چهارپایان سخن در میان آمده، حال آنکه می‌دانیم گوشت شتر بر یهودیان حرام بود و در میان دارایی‌های آنان کمتر از آن یاد شده است، همچنین نام ایوب نیز همانندی در میان نامهای عبری ندارد؛[8] ۴) در این سِفر آمده که ایوب از سرزمین «عوص» بوده و این «عوص» اگر چه عالمان در تعیین جایگاهش اختلاف

۱. ایوب، ۱:۱.

۲. حزقیال، ۱۴:۱۴.

۳. اسپینوزا، پیشین، ص ۳۱۵.

۴. فؤاد حسنین، پیشین، ص ۱۴۴.

۵. برای ترجمه‌های هفتادی تورات ← (محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱۰۷/۳ ـ ۱۱۲).

۶. فؤاد حسنین، پیشین، همانجا.

۷. ایوب، ۱۱:۲؛ حسن ظاظا، الفکر الدینی الإسرائیلی، ص ۵۵؛ نیز:
F. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Paris -Qarnnier, 1957, p. 257-260.

۸. حسن ظاظا، پیشین، ص ۵۶.

نظر دارند، امّا نظر بهتر آن است که در بلاد عرب و یا سرزمینهای عرب‌نشین (نجد، عمان یا سرزمین‌های شمالی عرب، در شمال غربی مدینهٔ منوّره، شام، حوران، لجاة یا در مرزهای أدوم یا در خود ادوم یا فلسطین و یا در جنوب شرقی آن) واقع است. به عبارت دیگر یا در شبه‌جزیرهٔ عربستان و یا در بادیهٔ شام قرار دارد[1] و چه بسا تعیین آن در بادیهٔ شام به دو دلیل برتر و بهتر باشد، نخست همان که بیشتر مورخان و مفسران یاد کرده‌اند که ایوب (ع) از زادورودِ «عیص» یعنی عیسو بن اسحاق بن ابراهیم (ع) بوده که همچنین «أدوم / سرخ گونه» نامیده می‌شد و أدومیان که در دورترین نقطهٔ بلاد شرق اردن و جنوب وادیِ «الحسا» می‌زیستند به او منتسب هستند؛ دوم آنکه در حدیثِ مشهور ابوذر که در ذکر پیامبران و رسولان است، پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «چهار کس از پیامبران عرب هستند، هود و صالح و شعیب و ــ ای ابوذر ــ پیامبر تو»[2] و در روایت دیگری آمده است: «چهار کس از (پیامبران) از عرب هستند: هود و صالح و شعیب و محمد علیه السلام».[3]

همچنین برخی از دانشوران معتقدند که ایّوب (ع) مصری بوده است، دلیلشان این است در اثنای این سِفر در جایْ جایِ آن آثار فرهنگیِ بسیاری از مصر به ما رسیده است و سِفر ایوب در واقع تصویر راستینی از داستان نامیمون دیرینِ[4] مصری است به نام «ناامید از زندگی».[5] از این گذشته از اهرام و گورهایی هم که پادشاهان برای خود می‌ساختند، سخن در میان آمده و نیز از پاداش و کیفر و زندگی پس از مرگ و نابودن نشدن مردم در بیابان‌های «شئول» سخن گفته است.[6] این باور پیشینیانشان بود، و چنین معروف است که عبرانیان ــ بنا بر آنچه در

---

۱. جوادعلی، پیشین، ۱/۶۳۱؛ قاموس الکتاب المقدس، ۱/۱۴۸؛ نیز:
J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, p. 200, 469.

۲. تفسیر ابن کثیر، ۱/۸۹۱ ـ ۸۹۲؛ البدایة و النهایة، ۱/۱۲۰.

۳. تفسیر نسفی، ۱/۲۶۳ ـ ۲۶۴.

۴. فؤاد حسنین، پیشین، ص ۱۴۵.

۵. ← ناامید از زندگی (سرگشته) / محمد بیومی مهران، الثورة الاجتماعیة الأولیٰ فی مصر الفراعنة، ص ۱۰ ـ ۱۲.

۶. دربارهٔ شئول باید گفت که عبرانیان، چنانکه از نصوص عهد عتیق فهمیده می‌شود، باور داشتند که امکان ندارد که انسان برکت‌ها و حکم خدا را جز در این دنیا و به صورت جسمی دریافت دارد و رستاخیز همان بازگشت به زمین است، زیرا روح به هنگام مرگ به عالمِ فروتری به نام «شئول / Sheol» سقوط می‌کند و این شئول یا عالمِ سفلی مفهومی نقیضِ ضوء و زندگی دارد و به نیستی و نسیان نزدیک‌تر است که به بشر همچون وحوش می‌نگرد و درهایش را در برابر هر احتمال گریزی بر آنان فرو می‌بندد و باشندگانش تنها سایه‌های مردگان هستند که ویژگی خاص آنان ضعفِ شدید است و رابطه‌ای نیز با فرمانپذیری از خداوند ندارند «چرا
←

کتاب‌هایِ متداولِ امروزِ آنان است و نه آنچه پیامبران خدا آورده‌اند ــ باور به زندگی پس از مرگ را در دروهٔ متأخّر از تاریخ خویش و چه بسا در قرن‌های سوم و دوم پیش از میلاد دریافته‌اند.[۱] حال آنکه مصریان در این باره هزاران سال از آنان پیشی گرفته‌اند.[۲]

کوتاه سخن اینکه استاد عقّاد می‌گوید: چنین پیداست که سِفر ایوب، از حیث جا و موضوع در میانِ اسفارِ عهدِ قدیم بیگانه است، زیرا رسمِ بنی اسرائیل بر آن نبوده که کتابی دربارهٔ پیامبری غیراز پیامبرانِ خویش گرد آورند و از عهد و پیمان و وعدهٔ آنان سخن بگویند. حقّ آن است که آنان این سِفر را از آن روی با دیگر اسفار مشهور گرد آوردند که آن را در سرزمین‌های جنوبی فلسطین محفوظ یافتند که به گونه‌ای که راویان با یکدیگر دربارهٔ آن سخن می‌گفتند، و برخی آن را از سخنان موسیٰ پنداشتند و برخی دیگر گمان بردند که سخنِ سلیمان است. و هیچ جای شگفتی نیست که این کتاب عجیب چنین شایع شد، جایی که مردم آن را سینه به سینه نقل می‌کردند و آن، مایهٔ دلداریِ مصیبت‌زدگان و مایهٔ پندِ پندپذیران بود، و هنوز هم که هنوز است داستان ایوب به صورت منظومه‌ای شایع شده است که شاعران زبان عامیانه/ تصنیف‌خوانان در مصر و شام، بدان آواز سر می‌دهند.

اما دربارهٔ زمانِ نگارش سِفر ایوب باید گفت که محقّقان در این باره همداستان نیستند، برخی آن را به روزگارِ پدران نخستین بر می‌گردانند، چنانکه «هالیس» با اعتماد بر اینکه این سِفر حتی کمترین اشاراتی هم به بیرون شدن بنی‌اسرائیل از مصر ندارد، حال آنکه چنین رخدادی در حوالیِ سال ۱۲۱۴ ق.م اتفاق افتاد[۳]، برای ایوب تاریخی از سال ۲۳۰۰ ق.م مقرر می‌دارد.[۴] گذشته از آن به شهرهایی هم که زمین‌لرزه آنها را در آن زمان ویران ساخته، اشارتی

←

که در مرگ یادی از تونیست و در هاویه کسی تو را نمی‌ستاید» مزمور، ۸۸: ۱۰، ۱۰۷ :۱۸؛ ایوب، ۹:۷، ۵:۲۶ ـ ۶؛ امثال سلیمان، ۱۸/۲؛ اشیاء، ۹:۱۴ ـ ۱۱، ۱۴:۲۶، ۱۹؛ نیز:

E. W. Heaton, *The Old Testament prophets*, 1969, p. 137.

۱. زندگی پس از مرگ در نگاه بنی اسرائیل (محمد بیومی مهران، النبوة و الأنبياء عند بنی اسرائیل، ص ۱۰۲ ـ ۱۰۶).

۲. حبیب سعید، المدخل إلی الکتاب المقدس، ص ۱۵۳.

۳. عباس عقاد، ابراهیم ابوالأنبیا، ص ۱۶۳.

۴. دربارهٔ تاریخ خروج بنی‌اسرائیل از مصر و نظریات گوناگون در آن باره ← محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۳۵۷/۱ ـ ۴۳۹.

ندارد، همچنین در متنِ سِفر یادی از یهوه، خدای اسرائیل در میان نیامده، بلکه در مقدمه و ذیل یادی از او شده است که هر دوی آنها ـــ بنا بر رأی راجح در نگاهِ شارحانِ تورات ـــ پس از آن روزگار افزوده شده‌اند.[۱]

گروهی دیگر را نیز نظر بر این است که سِفر ایوب را در روزگارِ سلیمان، علیه السلام (۹۶۰ـ ۹۲۲ ق.م) نوشته‌اند و دلیلشان هم این است که در ضمن مطالب آن اشاراتی هم به آن روزگار شده است.[۲] اما نظر سوم بر آن است که این سِفر پیش از اسارت بابلیان (۵۸۶ ـ ۵۳۹ ق.م) و چه بسا اساساً در روزگارِ «اِرمیای» پیامبر (۶۲۶ ـ ۵۸۰ ق.م) نگارش یافته باشد، چرا که حزقیال پیامبر (۵۹۳ ـ ۵۷۲ ق.م) همراه با نوح و دانیال[۳] از فردی به نامِ ایوب نام می‌برد که در نیکوکاری نمونه بوده است، حال آنکه برخی دیگر را عقیده بر این است که هرگز این سِفر با وضع کنونی‌اش در اندیشهٔ حزقیال نرسیده است و چه بسا صورتی از قصّه که به نثر است از مردی که بسی نیکو کردار بود و محنتی فراتر از توانِ بشر بـه خـود دیـده در ذهـن داشت.[۴] امّا بخش شعريِ سِفر ایوب به تاریخ متأخرتر برمی‌گردد، چراکه ایمان به یک خدا به روشنی در آن ثابت است، افزون بر آنکه با جدّیت می‌کوشد که خویشتن را از گناهِ پرستش آفـتاب و مهتاب تبرئه کند. خداوند توانا را چنین وصف می‌کند کـه از تـمامی اهـل آسـمان بـالاتر و از هاویه ژرفتر و از دریا پهن‌تر است و از «بعل» و دیگـر بـتان (خـدایـان دروغـین) کـه مردم پیش از «سبی بابلی» می‌پرستیدند، یاد نمی‌کند.[۵] هـمچنین بـنا بـر نـظری دیگـر سِـفر ایوب پس از سبی بابلی به سبب درگیریِ آشکاری که دربارهٔ پاداش و کیفر درگرفت، نگارش یافته است.[۶] امّا دربارهٔ زبـان سِـفر ایـوب بـاید گـفت کـه در آن تأثـیرات آرامـی و عـربیِ تخطئه‌ناپذیری (غیر قابل انکار) وجود دارد[۷] که چه بسا به تاریخ متأخّر نگارش ایـن سـفر اشارت دارد.[۸] از این روی برخی به این نتیجه رسیده‌انـد کـه آن در حـوالیِ سـال ۴۰۰ ق.م

۱. عباس عقاد، پیشین، ص ۱۶۰ ـ ۱۶۱؛ قاموس الکتاب المقدس، ۱۴۸/۱.
۲. ← ایوب، ۸:۱۵، ۱:۲۶ ـ ۱۴ را با إصحاحِ هشتم از سفر امثال مقایسه کن.
(M. F. Unger, op-cit, p. 594).
۳. حزقیال، ۱۴:۱۴.
۴. حبیب سعید، پیشین، ص ۱۵۳.
۵. ایوب، ۲۱:۲۶ ـ ۲۸؛ عباس عقاد، پیشین، ص ۱۶۱؛ حبیب سعید، پیشین، ص ۱۵۳.
۶. قاموس الکتاب المقدس، ۱۴۸/۱.
7. D. S. Margoliuth, op-cit, p. 149, F; J.A. Montgomery, op-cit, p.8, 15.
۸. قاموس الکتاب المقدّس، ۱۴۸/۱.

نگارش یافته است[1] و کسانی هم این نظر را ترجیح داده‌اند که آن سفر درخلالِ سه قرنِ پایانیِ قبل از میلاد نوشته شده است.[2]

حقیقت امر هر چه که بوده باشد، ما در هیچ یک از اسفار تورات این ویژگی را نمی‌بینیم که در نظر ناقدان از جنبهٔ ادبی شگفت انگیزی که سفر ایوب از آن برخوردار است، برخوردار باشد، توماس کارلیل در آن باره می‌گوید: «آن از گرانقدرترین چیزهایی است که به قلم کشیده شده است، و نیز از دیرین‌ترین آثار به جای مانده دربارهٔ این موضوع پایان‌ناپذیر است، یعنی موضوع انسان و سرنوشت و اسلوب‌های الٰهی با او در این زمین است و گمان نمی‌برم که توانسته باشند چیزی بنویسند که در ارزش ادبی با آن برابری کند». ویکتور هوگو می‌گوید: «به راستی که این سِفر چه بسا بزرگ‌ترین آیه و پدیده‌ای باشد که از بینش انسانی برون تراویده است». شاف می‌گوید: «آن سفر بدون پیشینه و مانند، همچو هِرَمی در تاریخ ادبیات بالا می‌رود در بلندترین نقطهٔ ممکنِ ادبی جای می‌گیرد».[3]

1. M. F. Unger, op-cit, p. 594.

۲. حبیب سعید، پیشین، ص ۱۵۳.

۳. عباس عقاد، پیشین، ص ۱۶۲.

بخش دوم

الیاس و الیسع، علیهماالسلام

۱. الیاس (ع)

در سه جای قرآن کریم، آیه‌ای از سورهٔ انعام و در دو آیهٔ از سورهٔ صافات از الیاس (ع) سخن در میان آمده است که در آیهٔ ۸۵ سورهٔ انعام از او به «الیاس» و در سورهٔ صافات به «الیاسین» یاد شده است. چنانکه می‌فرماید: «سلامٌ علی إلیاسین/ سلام بر «إلْ یاسین» باد.» [صافات، ۱۳۰]. ابن‌کثیر می‌گوید مراد از الیاسین در این آیه الیاس است، چنانکه در زبان عرب نون بر بسیاری از نام‌ها افزوده می‌شود که ظاهر آن را تغییر می‌دهد، چنانکه به اسماعیل، اسماعین و به اسرائیل، اسرائین و به الیاس، الیاسین گفته می‌شود که زبان بنی اسد است.[1] سید قطب در این باره می‌گوید: در این جا توقف می‌کنیم تا به زاویهٔ هنری این آیه برسیم: «سلامٌ علی إلیاسین» در این عبارت فاصله و فرایندِ موسیقایی در ارجاعِ اسم إلیاس به ساختارِ «الیاسین»، به طریق قرآن در ملاحظهٔ دستگاهمندیِ تعبیرِ به سامان، مراعات شده است.[2] در عین حال گروهی از دانشورانِ پیشین الیاس را همان ادریس (ع) می‌دانند. چنانکه قتاده و ابن اسحاق می‌گویند، برخی گفته‌اند که الیاس همان ادریس است، چنانکه عکرمه چنین باوری دارد. ابن ابی حاتم به سندِ خویش از عبدالله بن مسعود روایت کرده است که گفت: الیاس همان ادریس است. و

۱. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۳۳۹/۱؛ تفسیر ابن کثیر، ۳۱/۴.
۲. فی ظلال القرآن، ۲۹۹۸/۵.

ضحّاک نیز چنین نظری دارد، آنگاه بیشتر مفسّران معتقدند که الیاس خود یکی از پیامبران بنی‌اسرائیل به نامِ الیاس بن یاسین و از زادورودِ هارون (برادر موسیٰ (ع) است که خداوند متعال پس از حزقیل (ع) او را برانگیخت که بنی‌اسرائیل در آن زمان بُتی به نام «بعل» را می‌پرستیدند که او آمد و مردم را به سوی خداوند متعال فراخواند و از پرستشِ جز او بازداشت.[1] شاید بتوانیم ــ البته با احتیاط ــ بگوییم[2] که الیاسِ پیامبر (ع) که نام او در قرآن آمده همان «ایلیا» است که ساختار کوتاه‌شدۀ «الیاهو» و به معنی «الله یهو» می‌باشد که در عهد عتیق از آن یاد شده است، با اعتماد بر داستانِ این پیامبر بزرگوار چنانکه در تورات و قرآن عظیم آمده است. لذا داستانِ تورات به «بَعْل»پرستی در میان بنی‌اسرائیل در زمان پادشاهیِ «آحاب» (۸۶۹ ـ ۸۵۰ ق.م) و همسرش «ایزابل صوری» اشارت دارد، آنگاه، مخالفت شدید ایلیا با این نوع از بت‌پرستیِ صوری و نیز فراخوانیِ او به پرستش خداوند (یهوه/ خدای اسرائیل) را بیان می‌کند.[3] امّا در قرآن کریم الیاس (ع) در سورۀ انعام یاد شده که می‌فرماید: «وَ زَكَرِيّا وَ يَحْيىٰ وَ عِيسىٰ وَ إِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الْصّالِحِينَ/ و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس همگی از شایستگان بودند» [انعام، ۸۵]. امّا در سورۀ صافات می‌فرماید: «وَ إِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرسَلِينَ* إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ الاٰ تَتَّقُونَ * أَتَدْعُونَ بَعْلاً وَّ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ* اَللّٰهَ رَبَّكُمْ وَ رَبَّ آبائِكُمُ الْأَوَّلِينَ* فَكَذَّبُوهُ فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ * إِلاَّ عِبادَ اللّٰهِ الْمُخْلَصِينَ* وَ تَرَكْنا عَلَيْهِ فِى الْآخِرِينَ* سَلامٌ عَلىٰ إِلْ ياسِينَ* إِنّا كَذٰلِكَ نَجْزِى الْمُحْسِنِينَ* إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُؤْمِنِينَ/ و «الیاس» از رسولان بود، چون به قوم خود گفت: آیا پروا نمی‌دارید؟ آیا «بعل» را به پرستش می‌خوانید و بهترین آفریننده را رها می‌کنید؟ خدا را که پروردگارِ شما و پروردگارِ نیاکانِ نخستینتان است؟ آنگاه او را دروغزن انگاشتند، و بی‌شک آنان [در دوزخ] احضار خواهند شد. مگر بندگانِ اخلاص‌یافتۀ خدا. و برای او در [میان] پسینیان [نامِ نیک] بر جای نهادیم. سلام بر «اِلْ یاسین» ما بدینسان به نیکوکاران جزا می‌دهیم. بی‌گمان او از بندگانِ مؤمن ما بود» [صافات، ۱۲۳ ـ ۱۳۲].[4]

در عین حال مفسّران در تفسیر آیۀ «سلامٌ علی ال یاسین» اختلاف نظر دارند، برخی

---

۱. تفسیر نسفی، ۲۷/۴؛ تفسیر ابن کثیر، ۳۰/۴؛ تفسیر طبری، ۹۱/۲۳ ـ ۹۲؛ تفسیر فخر رازی، ۱۶۱/۲۶.
۲. رأی راجح بنا بر نظر سید قطب (۲۹۹۷/۵) آن است که او همان پیامبر معروف در روزگار قدیم به نام «ایلیا» است.
۳. اوّل پادشاهان، ۲۹:۱۶ ـ ۳۳.
۴. ← تفاسیر معتبر / ذیل آیاتِ پیش‌گفته؛ همچنین ← ثعلبی، قصص الأنبیا (عرائس المجالس)، ص ۲۲۳ ـ ۲۲۹؛ ماوردی، اعلام النبوّة، ص ۵۲.

گفته‌اند که «ال یاسین» اسم الیاس است و او دو نام داشت: الیاس و إل یاسین. مانندِ ابراهیم و آبراهام. گواه این مطلب همچنین آن است که تمامی الفاظ «سلام» که در سورهٔ صافات آمده است، سلام بر پیامبری است که خاندان و پیروان او ذکر نشده‌اند، در لفظ «إلیاسین» نیز مراد، سلام بر الیاس است بدون خاندانش، یا چنانکه پیش از این اشارت شد، وی الیاس بن یاسین است که الیاس، آلِ یاسین بوده است. در عین حال در این باره نظر دیگری هم وجود دارد که می‌گوید مراد از آن «آل سرور یا محمد (ص)» است که عموم قاریان مدینه آن را «سلامٌ علی آل یاسین» یعنی با قطع آل از یاسین خوانده‌اند؛ در نتیجه برخی آن را به «سلام بر آل محمد (ص)» تأویل می‌کنند، حال آنکه سومین گروه معتقدند که «یاسین» نام قرآن کریم است و تو گویی می‌فرماید سلام خداوند بر کسی که به کتاب خداوند که همان یاسین باشد، ایمان آورد.[1]

عهد عتیق داستانِ آن پیامبرِ بزرگوار را در «سِفر اول پادشاهان» می‌آورد و مقرّر می‌دارد که «آحاب بن عمری»، پادشاهِ اسرائیل، همچون پیشینیانِ خود مرتکب انواع گوناگونِ بدی شد و چه بسا یکی از اسبابِ چنین عملکردی آن بود که اخاب با «إیزابل»، دخترِ «ایثبعل» پادشاه صور ازدواج کرد که از شخصیتی بس قوی برخوردار بود، به دنبالِ آن توانست کاملاً بر همسر خویش مسلّط شود تا آنجا که این ازدواج مخالفت شدیدی را در میان بنی‌اسرائیل به رهبری پیامبر خدا، ایلیا برانگیخت، از آن روی که «ایزابل» صوری[2] در واقع تنها اندیشه‌های حکم

---

۱. تفسیر طبری، ۲۳/ ۹۵ ـ ۹۶؛ تفسیر ابن کثیر، ۳۱/۴؛ تفسیر فخر رازی، ۱۶۲/۲۶.

۲. اینکه در برخی از مراجع عربی آمده است که این واژهٔ صوریِ «ایزابل» (چنانکه آن را أربیل می‌نامند همان دختر ملکهٔ سبأ است که پس از آحاب (لاجب یا آجب) با هفت پادشاه از پادشاهان بنی‌اسرائیل ازدواج کرد و آنان را ترور کرد و کشت و هفتاد فرزند به دنیا آورد و معمره بود و او بود که یحییٰ (ع) را کشت (ماوردی، اعلام النبوّة، ص ۵۲، ثعلبی، قصص الأنبیا، ص ۲۴۴) و چه بسا اینان این ملکهٔ صوری (ایزابل) را با دخترش «عثلیا» که با «یهورام» (۸۴۹ ـ ۸۴۲ ق.م)، پادشاهِ یهودا اشتباه گرفته‌اند که وی نیز همچو مادرش بر شوهر خویش چیره شد و پرستشِ «بعل» را به میانِ قبیلهٔ یهودا آورد و از قتل نیز به عنوان یک افزار سیاسی سود جست، همچنین در نتیجهٔ تأثیر قوی و نامحدود او بر شوهرش، تنها به این بسنده نکرد که مردم صور «بعل» را بپرستند بلکه مصمّم شد، «بعل» پرستی را به عنوان دین رسمی تمامی شهرها تثبیت کند و شاید برای آنکه هرگونه مخالفت با سیاستِ بُت‌پرستی را از بین ببرد، شش تن از برادرانش را همچو بسیاری از نژادگان کشت و همچنین رقابت برای جلوس بر تخلت نیز از عواملی بود که نقش خود را در این کشتارِ هولناک بازی کرده است. در هر صورت پس از او فرزندش اَخزیا از عثلیا بنت ایزابل و آحاب جانشین او شد، اما او نیز پس از یک سال کشته شد و عثلیا که رغبت بسیار به فرمانروایی داشت، فرصت را غنیمت شمرد و تمامی پسران آن خانواده را کشت (مگر طفلی را که کاهن بزرگ در معبد پنهان کرد). آنگاه به‌طور رسمی پرستش بعلِ صور را در قدس (پایتخت) و تمامی شهرها اعلام کرد. از این روی برخی به این نظر گاه گرایش یافته‌اند که او به ←

مطلقِ بیگانه با برداشتِ سنّتی از پادشاهی را با خو نیاورد، بلکه همچنین می‌کوشید که اندک‌اندک پرستش چندگانه‌پرستی فینیقیان را در کشور بنی‌اسرائیل جایگزین خداپرستی کند. بی‌تردید باید گفت که ایزابل و افراد صوری پیرامون اودر معبدی که در خود «سامره» برای این منظور ساخته شده بود[1] به دیانت صوری چندگانه پرستیِ خویش پایبند بودند.[2]

در هر صورت این چندگانه پرستی‌ها، پرستش رسمیِ دولت به شمار نمی‌آمد و هنوز پرستش خداوند آیین رسمی بود. اگرچه پادشاهِ خودش بنا بر روایت تورات، بَعْل را می‌پرستید و برای او سجده می‌برد[3]، چنانکه وجود چنین دیانت بیگانه‌ای در تورات و پرستش بعل در سامره (پایتخت) مقاومت سنت‌های دیرینِ حاکم بر قبایل اسرائیلی را برانگیخت که خدمت به «یهوه» را هدف نهایی می‌شمردند.[4] در عین حال ایلیای پیامبر رهبری این شورش ضد آحاب و همسرش ایزابل را که برای الغایِ پرستش خداوند و جایگزین کردن پرستش بعل می‌کوشیدند، بر عهده داشت، زیرا آنان قربانگاه‌های پروردگار بنی‌اسرائیل را ویران کرده و

→

رغم آنکه مادرش صوری و پدرش اسرائیلی بود، داشت برای خاندانِ پادشاهی تازه‌ای از مردمانِ زادگاهِ خویش (صور) نقشه می‌کشید، اما ناگهان گرفتار مرگ شد که برخی در این باره گفته‌اند که به دنبالِ توطئه لشکر کشته شد و برخی را نیز عقیده بر آن است که به دنبالِ خیزش مردم در مخالفت با پرستش بعل که در میان دو دولتِ اسرائیل و یهودا رواج یافته بود، کشته شد، چنانکه در میان قبیلهٔ یهودا عبادت آن به‌طور رسمی از سوی دولت پذیرفته شده بود. امّا اینکه او یحییٰ (ع) راکشته باشد، سخن درستی نیست، چراکه وی حدود هشت قرن و نیم پیش از روزگار یحییٰ می‌زیست، چنانکه کشندهٔ یحییٰ (ع) «هیرودوس» بودکه برای خشنود ساختن «هیرودیا» و دخترش «سالومی» فرمان به قتل او داد که در این باره سخن خواهیم گفت (سِفر دوّم پادشاهان، ۸:۸ـ ۲۲، ۱۱:۱؛ اخبار ایام دوّم، ۱:۲۱ ـ ۱۰، ۲۲: ۱۰؛ انجیل متی، ۳:۱۴ـ ۱۲؛ مرقس، ۱۶:۶ ـ ۳۰؛ تاریخ یوسفیوس، ص ۲۱۴؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۹۱۶/۲، ۶۶۰ ـ ۶۹۴)؛ نیز:

A. Lods, op-cit, p. 384-385, I. Epstein, op-cit, p. 47; C. Roth, op-cit, p. 32.

۱. عمری پدر آحاب از «ترزه»، فرمانروای إسرائیل بود. امّا وی در ششمین سالِ فرمانروایی خود (حوالی سال ۸۷۰ ق.م) پایتخت جدید اسرائیل را در «سامره» که هم‌اکنون «سبسطیه» خوانده می‌شود، ساخت که به فاصلهٔ شش میلیِ شمال غربی دهانهٔ شرقی نابلس، در جایگاهِ استراتژیک مهمی واقع است. و این شهر را از آن روی سامره نامیده‌اند که به شامر صاحبِ تپّه‌ای که بر آن ساخته شده منتسب است و برخی نیز معتقدند که این نام به معنای مرکزِ پاسگاه و یا کوهی است که محل مراقبت بوده است. شماری از هیئت‌های علمی به کاوش در سامره پرداخته‌اند، که شاید مهم‌ترینِ آنها همانهایی باشند که در سال‌های ۱۹۰۸/۱۹۱۰/۱۹۳۳ و ۱۹۳۵ اقدام به کاوش در این زمینه کردند. (برای تفصیل بیشتر و منابع ← محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۹۰۰/۲ ـ ۹۰۲).

۲. ج. کونتنو، الحضارة الفینیقیة، ص ۷۴؛ همچنین ← تفسیر طبری، ۹۲/۲۳ ـ ۹۳.

۳. اوّل پادشاهان، ۳۱:۱۶.

4. M. Noth, op-cit, p. 242.

پیامبرانش را نیز کشته بودند. از این روی ایلیا همچو تُندباد، تهدیدکُنان و با بیم دادنِ مردمان از این امر که در این سال‌ها خبری از ابر و باران نخواهد بود، به سوی تمامی نقاط شهرها رهسپار شد و در سال دوّم خداوند به اِیلیا گفت: «برو و آحاب را ببین که به او در زمین باران داده شده است».[1]

با آنکه گرسنگی در همه جا شدید بود، اما در «سامره» بسی سخت‌تر و شدیدتر بود، آنگاه اِیلیایِ پیامبر از آحاب خواست که تمامی بنی‌اسرائیل را به کوهِ «کرمل» فراخواند، همانجا که خادمانِ بعل به هم می‌رسیدند که شمارِ آنان چهارصد و پنجاه کس بود. همچنین خادمانِ «سواری»[2] که بر سفرهٔ ایزابل می‌زیستند شمار آنان نیز چهارصد کس بود، و آحابِ فرمانِ پادشاهیِ خود را به این مضمون صادر کرد که تمامی بنی‌اسرائیل و همگی پیامبران در کوهِ «کرمل» فراهم آیند و ایلیا از آنان خواست که از بعل‌ها و بت‌هاشان بخواهند که بر آنان باران فروفرستد، آنگاه اگر آنها دعایشان را روا داشتند، خود بر حق‌اند و اگر اجابت نکردند آنها بر باطل هستند، سپس دعا کردند و پاسخی نشنیدند و ایلیا به درگاهِ خدای خویش دعا کرد و خداوند دعایش را اجابت کرد و باران فروباراند و همه کس و همه چیز را سیراب کرد و سرزمینشان جانی دوباره گرفت و گره از کارشان گشوده شد و خداوند متعال بلا را از آنان برداشت آنگاه ایلیا به مردم گفت: «پیامبرانِ بعل را نگاه دارید و کسی از آنان در نرود، آنگاه آنان را نگاه داشتند و ایلیا آنان را در کنار رود «میشون/ رودی واقع در میانهٔ جلگهٔ خرّمِ ابن عامر» فرود آورد و ایشان را گردن زد». آنگاه ایزابل از این رخداد باخبر شد و در اوجِ خشمگینی به انتقام کشتنِ کاهنانِ بَعْل به کشتن ایلیا هشدار داد، ولی ایلیا پس از آنکه مسئولیت دعوت را پس از خود بر عهدهٔ حواری‌اش، «یسع» گذارد، بنی‌اسرائیل را رها کرد و به سوی کوه حوریب شتافت.[3]

در عین حال منابعِ عربی دربارهٔ پرستش بعل[4] و منزلتِ آن اختلاف نظر دارند، ابن عباس،

---

۱. اوّل پادشاهان، ۱:۱۷، ۱۹:۲۱؛ انجیل لوقا، ۲۵:۴ ـ ۲۶؛ رسالهٔ یعقوب، ۱۷:۵.
۲. دربارهٔ سواری و اهمیت دینی آن در نگاه بنی‌اسرائیل (محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱۲۳/۴ ـ ۱۲۴).
۳. اوّل پادشاهان، ۱:۱۸، ۱۷:۱۹. ← تاریخ طبری، ۴۶۲/۱ ـ ۴۶۴.
۴. بعل، جمع آن بعلیم یا بعالیم، نامی به زبان سامی و به معنای «سرور، ربّ یا همسر» است، برخی از محقّقان بعل را بتیِ معین می‌دانند و این نظرگاه در نگاهِ کونتنو اشتباهی است که می‌باید آن را در نظر نگرفت، پس این لفظ جز آنکه در نصوص «رأس الشمرا» بر بتِ بزرگ اطلاق می‌شود، در دیگر موارد به وجه عام بر ←

مجاهد، عکرمه، قتاده و سدّی گفته‌اند که «بعل» به معنای خداست، عکرمه و قتاده معتقدند که «بعل» واژه‌ای به زبان اهل یمن است، همچنین در روایتی از قتاده آمده که آن به زبانِ «اَزد شنوءة» است، عبدالرحمان بن زید بن اسلم از پدرش روایت کرده که آن نام بُتی است که اهل شهری واقع در غرب دمشق به نام «بعلبک» آن را می‌پرستیدند و بعلبک از سرزمین‌های شام است، امّا فخر رازی در تفسیر کبیر می‌گوید دربارهٔ بعل دو نظرگاه وجود دارد، یکی آنکه آن همچون منات و هبل برای بتی اسم خاصّ است و گفته‌اند که از طلا و درازای آن بیست ذراع بوده و چهار صورت داشت که مردم فریفته آن شدند و آن را بزرگ داشتند و حتیٰ برایش چهار پرده‌دار مقرر داشتند و آنان را پیامبرانش قلمداد کردند و از روی همین بت، شهر خویش را «بعلبک» نام گذاردند، دیگر آنکه بعل به زبانِ اهل یمن به معنای خداوند است، چنانکه گویند: «مَن بعل هذه الدار/ خداوند (صاحب) این خانه کیست؟»، از این روی به شوهر نیز بعل گفته‌اند، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَ/ شوهرانشان به بازگرداندنشان سزاوارترند»، یا اینکه می‌فرماید: «وَ هٰذا بَعْلي شَيْخاً/ و این شوهرم پیر است» به تقدیر این معنا باید گفت که مفهوم آیه چنین است: آیا برخی از خدایان دروغین را می‌پرستید و پرستش خداوند را رها می‌کنید؟ سید قطب می‌گوید که خداوند متعال الیاس را به

←

مطلقِ خدایان دروغین دلالت می‌کند، بنابراین در غیرِ آن یک مورد گفته می‌شود که فلان بُت بعلِ فلان قبیله، همچون بعلِ صور و بعلِ لبنان، به معنای سرور صور و سرور لبنان است، از آن روی که تمامی شهرهای فینیقی بعلی داشتند که آن را تقدیس می‌کردند، هر بعلی در بیشتر موارد به نام محلی که در آن پرستیده می‌شد وصف می‌شد؛ مانندِ «بعل روش / سرورِ رأس» و «بعل آسافون / سرورِ شمال» و «بعل شمین / سرور آسمان‌ها» و «بعل لبنان / سرور لبنان» چنانکه در تمام موارد عبارات با بعل آغاز و به نام شهری پایان می‌پذیرند که در آنجا قرار دارند، همچنین در مواردی به چیزی نسبت داده می‌شوند، مانندِ «بعل نَعور»، «بعل زبوب»، «بعلبک» و ... بنابراین بعل خدای دروغین کنعانیِ فینیقی و در باورِ آن قوم «پسر خدایِ إیل» بود و به همسر آلهه بعله یا عشیره یا عنات یا عشتارت می‌گفتند و خدای کشتزاران و خرمی‌های مرغزاران و چارپایان بود، چنانکه بر کار قله‌های بلند و تندبادها و تُندر و باران نیز ولایت داشت که نقش آن را به هیئت جنگاوری کلاه‌خودْ به سر می‌آفریدند که صاعقهٔ امور را به دست داشت. که هویّت آن را همان هویت خدای بزرگی قرار می‌دادند که در سوریهٔ علیا به فرزند حیثیان و نیز حوریان معروف است و کوتاه سخن اینکه خدای آسیایی بود و مشرقیان در پرستش بعل حریص بودند و در قربانگاه‌هایش انسان قربانی می‌کردند و معبدهای آن را بر اماکن بلند همچو کوه‌ها و تپّه‌ها بر می‌افراشتند و پس از آن بعل سنگ لغزش اسرئیلیانی شد که حرمتِ شریعت الٰهی را شکستند و پرستش بعل به شهرهای خود درآوردند، چنانکه بعل‌ها کاهنان بسیاری داشتند که مردم را به افسونِ و شعبدهٔ خویش می‌فریفتند، چنانکه بنا بر تورات یهود در قصهٔ إیلیا شاهد آن هستیم (کونتنو / الحضارة الفينيقية، ص ۱۰۴، ۱۱۹ ـ ۱۲۰؛ قاموس الكتاب المقدّس، ۱/ ۱۸۱ ـ ۱۸۲).

سوی مردمانی در سوریه فرستاد که بتی را به نام «بعل» می‌پرستیدند و همواره آثارِ شهر بعلبک بر آثار چنین پرستشی دلالت دارد.[1]

ابن اسحاق می‌گوید: از دانشوری شنیدم که می‌گفت: «بعل فقط زنی بود که مردم او را به جای خداوند می‌پرستیدند» خداوند متعال به محمد (ص) می‌فرماید: «وِ إِنَ اِلْیاسَ یمَنِ اَلمُرْسَلِینْ» تا اینکه می‌فرماید: «اللّٰهُ رَبُکُمْ وَ رَبَّ آبائُکُمْ الأوَّلین» آنگاه الیاس آنان را به پرستش خداوند فراخواند، امّا آنان هرگز از او سخن نمی‌شنیدند و گوش به او نمی‌سپردند، شگفت‌آور کارِ آن پادشاهی است که الیاس در ملک او می‌زیست، چرا که پادشاهانِ متعدّی در شام حکم می‌راندند و هر پادشاهی برای خود قلمروی داشت که بر آنجا پادشاهی می‌کرد، آن پادشاهی که الیاس با او بود و کارهایش را سامان می‌داد و او را از میانِ یارانش بر هدایت می‌یافت، روزی به الیاس گفت: ای الیاس، سوگند به خداوند دعوت تو را بر باطل می‌بینم، و فلانی و فلانی ــ پادشاهان بنی‌اسرائیل را که دوگانه‌پرست بودند، بر می‌شمرد ــ را همگی چنان می‌بینم که ما هستیم، می‌خورند، می‌آشامند و از نعمت و دارایی برخوردارند، آنچه تو آن را باطل می‌پنداری هرگز از دنیای آنان چیزی نکاسته است. و ما نیز برای خویش نسبت به آنان برتری قائل نیستیم. گمان می‌برند که الیاس استرجاع کرد و موی پر سر و تن‌اش راست شد. آنگاه او را واگذارد و از نزدش بیرون رفت و آن پادشاه همچو یارانِ بُت پرستش همان کاری را کرد که آنان می‌کنند. و الیاس گفت: خداوندا، بنی‌اسرائیل جز انکارِ تو و پرستشِ غیر تو را نپذیرفتند، پس وضع نعمتی را که بر آنان ارزانی داشته‌ای دگرگون ساز». ابن اسحاق می‌گوید: مرا چنین به خاطر می‌رسد که به او وحی شد که: «ما کار و بارِ روزیِ آنان را به دست تو و تشخیص تو سپرده‌ایم،تا در این باره فرمان، فرمانِ تو باشد». الیاس گفت: خداوندا، باران را برایشان دریغ دار، چنانکه سه سال باران بر آنان نبارید تا اینکه چارپایان و شتران و جانوران و درختان از میان رفتند و مردم سخت به تکاپو پرداختند.

به روایتی از وهب بن منبه آنان از او درخواست کردند که بلا را از سر آنان بردارد و به او وعده دادند که اگر باران بر آنان فروبارد، ایمان خواهند آورد. آنگاه بود که الیاس به درگاه الٰهی دعا کرد و باران بر آنان باریدن گرفت اما آنان به وضعی بس پلیدتر از پیش دچار آمدند و باز کفر ورزیدند و آنگاه دوباره الیاس دعا کرد که خداوند باران را از آنان دریغ دارد، و «یسع بن

۱. تفسیر فخر رازی، ۱۶۱/۲۶؛ تفسیر نسفی، ۲۸/۴؛ تفسیر ابن کثیر، ۳۱/۴؛ فی ظلال القرآن، ۲۹۹۷/۵.

أخطوب» که به دست الیاس (ع) بر دین‌ورزی پرورش یافته بود، به او فرمان داد که به فلان و بهمان جای برود، آنگاه اگر چیزی به نزدش آمد، سوارش شود و از آن بیمی به دل راه ندهد، سپس اسبی آتشین به نزدش آمد و سوارش شد و خداوند جامه‌ای از نور او را به تن کرد و لباسش را از زینت مقرر داشت و او همپای فرشتگان به عنوانِ انسانی آسمانی و زمینی پَر می‌زد. در تفسیر نسفی آمده است که در حق الیاس و خضر گفته‌اند که آنان زنده‌اند و الیاس را بر بیابان‌ها و خضر را بر دریاها گمارده، و حسن بصری می‌گوید: الیاس و خضر مرده‌اند و هرگز همچون مردم مگو که آنان زنده‌اند.[1]

اما در تعیین روزگارِ الیاس (ع) باید گفت که از نصوص عهد عتیق و برخی منابع عربی ــ گذشته از آنچه که مورّخان معاصر گفته‌اند ــ چنین برمی‌آید که الیاس در زمان پادشاهی آحاب بن عمری، فرمانروای بنی‌اسرائیل در فاصلهٔ زمانی (۸۶۹ ـ ۸۵۰ ق.م)[2] به سوی بنی‌اسرائیل برانگیخته شد، یعنی الیاس (ع) در قرن نهمِ پیش از میلاد و شاید در میانهٔ این قرن می‌زیسته است.

۲. الیسع (ع)

قرآن کریم از زندگی الیسع (ع) به موجزترین وجه سخن گفته و چیزی در این باره به دست نداده است و تنها به یادکردِ او در میان چندین کس از پیامبرانِ بزرگوارِ نیکو کردار که ایمانِ اجمالی به آن واجب است، بسنده کرده و در سوره‌های أنعام و صٓ از او یاد کرده است. چنانکه می‌فرماید: «و إسماعیل وَ ٱلْیَسَعَ وَ یونُسَ وَ لوُطاً وُکلًّا فَضْلنَا عَلَی الْعٰالَمِین/ و اسماعیل و یسع و یونس و لوط، همگی را بر جهانیان برتری دادیم» [انعام، ۸۶]. همچنین می‌فرماید: «وَاذْکُرْ اسماعیل و الیسع وَ ذاالکفل وَ کُلٌّ مِنَ الأَخْیٰار/ اسماعیل و یسع و ذوالکفل را یاد کن که همگی برگزیدگان بودند»[ص، ۴۸].[3]

الیسع در روایات عهد عتیق همان «یشع بن شافاط»[4] است و در منابع عربی از آن به «یسع بن أخطوب» از نوادگان افرایم یاد می‌شود و نیز گفته‌اند که وی پسرعموی الیاس بوده است.

۱. تفسیر طبری، ۹۳/۲۶ ـ ۹۴؛ تفسیر ابن کثیر، ۳۱/۴؛ تاریخ طبری، ۴۶۳/۱ ـ ۴۶۴؛ تفسیر نسفی، ۲۸/۱.
۲. دربارهٔ روزگارِ آحاب ← محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۹۰۳/۲ ـ ۹۱۳.
۳. برای تفصیل مطلب ← تفاسیر معتبر ذیلِ آیات پیش‌گفته.
۴. اول پادشاهان، ۱۶:۱۹.

ابن عساکر می‌گوید:نام او اسباط بن عدی بن شولیم بن أفرایم بوده[1] در تفسیر طبری آمده است که وقتی الیاس بنی‌اسرائیل را مورد نفرین قرار داد و سه سالِ تمام باران بر آنان نبارید و چارپایان و شتران و جانوران و درختان از میان رفتند و مردم سخت به تکاپو پرداختند، الیاس‌از بیم جانِ خویش، خود را از مردم نهان داشت و شبی به زنی از بنی‌اسرائیل که پسری به نام «یسع بن أخطوب» داشت، پناه آورد، یسع بیمار بود و الیاس دعا کرد و بیماری‌اش بهبود یافت، آنگاه یسع از الیاس پیروی کرد و به او ایمان آورد و او را تصدیق کرد و ملازمِ او شد و هر کجا که او می‌رفت، همراه او بود.[2]

برخی از مفسران بر این عقیده‌اند که واژهٔ «یسع» معرّب اسمِ عبرانیِ «یشع» است که از واژگانِ دخیل به زبان عربی به شمار می‌آید که الف و لام تعریف برخلاف قیاس بر آن وارد شده است، در حالی که برخی دیگر چنین نظر دارند که آن اسمی عربی و منقول از «یَسَع» و مضارع «وَسِعَ» و او از زادورود اسماعیل (ع) است. امّا محمّد عبده چنین نظر دارد که آن عربی شدهٔ «یشع» و یکی از انبیای بنی‌اسرائیل و جانشین الیاس (ایلیا) است، چنانکه معمول در نَقلِ اسم عبری به عربی تبدیل «ش» به «س» است.[3] مانیز به همین نظر گرایش داریم و همان را ترجیح می‌دهیم، چنانکه از وهب بن منبه روایت شده است که خداوند «حزقیل» را میراند و حوادث سهمگینی برای بنی‌اسرائیل رخ داد وعهدی را که خداوند بر عهدهٔ آنان داشت به فراموشی سپردند و حتّی بتان را برافراشتند و به جای خداوند پرستیدند. سپس خداوند متعال الیاس را از فرزندان هارون، در میان آنان به پیامبری برانگیخت، چنانکه پیامبران بنی‌اسرائیل پس از موسیٰ (ع) برای تجدید هر آنچه از تورات که فراموش کرده بودند، به سوی آنان برانگیخته می‌شدند، الیاس معاصر یکی از پادشاهان بنی‌اسرائیل به نامِ «آحاب» بود که زنش «أربل» به نام داشت و آحاب حرفِ او را می‌شنید و می‌پذیرفت و الیاس نیز به کارهای او سامان می‌داد و سایه بنی‌اسرائیل نیز بُتی مرسوم به «بعل» را برگزیده بودند و آن را می‌پرستیدند.[4]

داستانِ یسع (یشع) به تفصیل در سِفرِ دوّم پادشاهان (۲ ـ ۹) از عهد عتیق آمده است با این مضمون که وی در روزگارِ «یهورام»، از پادشاهانِ اسرائیل، واپسین پادشاهِ خاندانِ عمری

۱. تاریخ ابن خلدون، ۱۲۹/۲ ـ ۱۳۰. ۲. تفسیر طبری، ۹۳/۲۳.
۳. تفسیر المنار، ۴۹۰/۷ ـ ۴۹۱؛ تفسیر قرطبی، ص ۲۴۶۸ ـ ۲۴۶۹.
۴. تفسیر طبری، ۹۲/۲۳ ـ ۹۳؛ تاریخ طبری، ۴۶۱/۱.

(۸۴۹ ـ ۸۴۲ ق.م) می‌زیسته است. همچنین در سفر نخستِ پادشاهان می‌خوانیم که خداوند به ایلیا فرمان داد که: «به یشع بن شافاط از «آبل محوله» به عنوانِ پیامبر جایگزینِ خویش اجازت بده». و الیا رفت و یشع را در حالی دید که: «به کشاورزی مشغول است و دوازده جفت گاو نر را به پیش انداخته و خود با دوازدهمی همراه است، ایلیا گذشت و ردای خویش را بر او افکند. آنگاه بود که وی گاوها را رها کرد و به سوی ایلیا دوید و گفت: بگذارد که من از پدر و مادر خداحافظی کنم، سپس در پی تو راه می‌افتم، ایلیا به او گفت: بازگرد، زیرا مگر من برای تو چه کردم؟ آنگاه بازگشت و دو گاو نر گرفت و آنها را سر برید و با افزارِ آن گاوها پوستشان را کند و آن را به مردم داد و آنان خوردند، آنگاه برخاست و پیروِ ایلیا شد و همواره ملازم و در خدمتِ او بود».[1] سرانجام پس از آنکه بر روش و شریعت الیاس عمل کرد، پس از او عهده‌دارِ دعوت به سوی خداوند شد.

۱. اوّل پادشاهان، ۱۹:۱۶، ۱۹ ـ ۲۱.

بخش سوم

زکریا و یحییٰ (ع)

۱. زکریا (ع)

یاد زکریا و فرزندش یحییٰ (ع) بارها و در شماری از سوره‌های قرآن کریم آمده است، از جمله در سورهٔ آل عمران که می‌فرماید: «هُنالِکَ دَعا زَکَریا رَبَّهُ قالَ رَبِّ هَبْ لي مِنْ لَدُنْکَ ذُرِّیَّةً طَیِّبَةً إِنَکَ سَمیعُ الْدُّعاءِ* فَنادَتْهُ الْمَلائِکَةُ وَ هُوَ قائِمٌ یُصَلِي فِی الْمِحْرابِ أَنَّ اللّٰهِ یُبَشِرُکَ بِیَحْییٰ مُصَدِقاً بِکَلِمَةٍ مِنَ اللّٰهِ وَ سَیِّداً وَ حَصوُراً و نَبِیّاً مِنَ الصالِحینَ* قالَ رَبِّ أَنّی یَکوُنُ لي غُلامٌ وَ قَدْ بَلَغَنِیَ الْکِبَرُ وامْرَأَتِی عاقِرٌ، قالَ کَذٰلِکَ اللّٰهُ یَفْعَلُ ما یَشاءُ* قالَ رَبِّاجْعَلْ لي آیَةً قالَ آیَتُکَ أَلاتُکَلِّمَ لِنّاسَ ثَلاثَةَ أیامٍ إلاّ رَمْزاً وَاذْکُر رَبَّکَ کَثیراً وَ سَبِحْ بِالْعَشِیِّ وَالإِبْکارِ/ آنگاه بود که زکریا از پروردگارش [حاجت] خواست. گفت: پروردگارا، از نزد خویش نسلی پاک به من ببخش. به راستی [که] تو شنوای دعایی. پس در حالی که در عبادتگاه نماز می‌گزارد، فرشتگان او را ندا دادند که خداوند تو را به یحییٰ که تصدیق کنندهٔ فیض الٰهی (عیسیٰ) و سرور و خویشتندار [از رغبت به زنان] و پیامبری از نیکوکاران است، نوید می‌دهد. گفت پروردگارا، چگونه برای من فرزندی خواهد بود حال آنکه پیری من فرارسیده است و زنم نازاست؟ [خداوند] فرمود: بدینسان. خدا هر چه بخواهد انجام می‌دهد. گفت: پروردگارا، برای من نشانه‌ای بگذار، [خداوند] فرمود: نشانهٔ تو [آن است] که سه روز ــ جز به اشاره ــ نمی‌توانی با مرم سخن بگویی. و پروردگارت را بسیار یاد کن و شامگاهان و صبحگاهان تسبیح گوی»

[آل عمران، ۳۸ ـ ۴۱]. همچنین در سوره مریم می‌فرماید: «ذِکْرُ رَحْمَةَ رَبِّکَ عَبْدَهُ زَکَرِیا* إِذْ نادی نِداءً خَفِیاً* قالَ رَبِّ إِنی وَهَنَ الْعَظْمُ مِنی وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَیْباً وَ لَمْ أَکُنْ بِدُعائِکَ رَبِّ شَقِیّاً* وَ إِنی خِفْتُ الْمَوالِیَ مِنْ وَرائی وَ کانَتِ امْرَأَتی عاقِراً فَهَبْ لی مِنْ لَدُنْکَ وَلِیّاً* یَرِثُنی وَ یَرِثُ مِن آلِ یَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیّاً* یا زکریا إِنا نُبَشِّرُکَ بِغُلامٍ اسْمُهُ یَحْییٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِیّاً* قالَ: رَبِّ أَنّی یَکُونُ لی غُلامٌ وَ کانَتِ امْرَأَتی عاقِراً وَ قَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْکِبَرِ عِتِیّاً* قالَ کَذٰلِکَ قالَ رَبُّکَ هُوَ عَلَیَّ هَیِّنٌ وَ قَدْ خَلَقْتُکَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَکُ شَیْئاً* قالَ رَبِّ اجْعَلْ لی آیَةً قال آیَتُکَ أَلاّ تُکَلِّمَ النّاسَ ثَلاثَ لَیالٍ سَوِیّاً* فَخَرَجَ عَلیٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرابِ فَأَوْحیٰ إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُکْرَةً وَ عَشِیّاً* یا یحییٰ خُذِ الْکِتابَ بِقُوَّةٍ وَ آتَیْناهُ الْحُکْمَ صَبِیّاً* وَ حَناناً مِنْ لَدُنّا وَ زَکاةً وَ کانَ تَقِیّاً* وَ بَرّاً بِوالِدَیْهِ وَ لَمْ یَکُنْ جَبّاراً عَصِیّاً* وَ سَلامٌ عَلَیْهِ یَوْمَ وُلِدَ وَ یَوْمَ یَمُوتُ وَ یَوْمَ یُبْعَثُ حَیّاً/ این یادکرد بخشایش پروردگارت در حق بنده‌اش زکریاست. چون پروردگارش را به ندایی پنهان به دعا خواند. گفت: پروردگارا، به راستی که استخوانم سست شده و از [آتشِ] پیری [مویِ] سرم سپید گشته است. و پروردگارا [هرگز] در دعایت نا‌امید نبوده‌ام. و به راستی که من پس از خود از نزدیکانم بیمناکم و زنم نازا است. پس از نزد خویش وارثی به من ببخش که از من میراث برد و [نیز] وارث آل یعقوب باشد. و پروردگارا، او را پسندیده قرار ده. [گفتیم] ای زکریا، ما تو را به کودکی نوید می‌دهیم که نامش «یحیی» است [که] پیش از این برایش همنامی قرار نداده‌ایم. گفت: پروردگارا، چگونه برای من کودکی پدید آید حال آنکه زنم نازا است و به راستی من [نیز] از پیری به ناتوانی [و فرتوتی] رسیده‌ام. فرمود: بدینسان است و پروردگارت فرموده است: آن بر من آسان است و به راستی پیش از این تو را در حالی آفریدم که هیچ چیز نبودی. گفت: پروردگارا، برای من نشانه‌ای بگذار، فرمود: نشانه‌ات آن است که در عین تندرستی، سه شبانه [روز] نمی‌توانی با مردم سخن بگویی. پس از محرابِ [عبادت] بر قومِ خود بیرون آمد، آنگاه به آنان اشاره کرد که: صبح و شام تسبیح گویید. گفتیم: ای یحییٰ، به جدّ [و جهد احکام] کتاب [آسمانی] را بگیر، و به او در کودکی حکمت دادیم و [نیز] از نزد خویش [به او] مهربانی و پاکدلی [بخشیدیم] و [او] پرهیزگار بود. و در حق پدر و مادرش نیکوکار بود و گردنکش [و] نافرمان نبود و روزی که به دنیا آمد و روزی که می‌میرد و روزی که زنده برانگیخته می‌شود، سلام بر او باد» [مریم،۲ ـ ۱۵]. چنانکه باز در سوره‌های أنعام (آیهٔ ۸۵) و انبیاء (آیاتِ ۸۹ ـ ۹۰) از آنان یاد شده است.

رواست که در اینجا به این حقیقت اشارتی بشود که میان بیانِ قصه در دو سورهٔ یاد شده

می‌توان از جهاتی سنجش ارائه داد که عبارتند از آنکه: ۱) خداوند متعال در سورهٔ مریم معلوم می‌دارد که زکریا به درگاهِ الٰهی دعا کرد. اما زمانِ آن را تعیین نکرد، اما در سورهٔ آل عمران آن را معلوم داشت، چنانکه می‌فرماید: «هرگاه زکریا در محراب بر او وارد می‌شد به نزد او رزقی می‌یافت. می‌گفت: ای مریم، این روزی برایت از کجا آمده است؟ [مریم] می‌گفت: آن از نزد خداست. خداوند هر کس را که بخواهد بی‌شمار روزی می‌دهد. آنگاه بود که زکریا از پروردگارش [حاجت] خواست. گفت: پروردگارا، از نزد خویش نسلی پاک به من ببخش ...» [آل عمران، ۳۷ ـ ۳۸]. معنای این عبارت آن است که چون زکریا در حق مریم امرِ خارق‌العاده‌ای را دید، این آرزو به دلش افتاد که خداوند در حقّ او نیز چنین عنایتی کند، در نتیجه به دنبالِ آن دعا کرد. ۲) خداوند متعال در سورهٔ آل عمران تصریح کرده است که منادی فرشته بوده است، چنانکه می‌فرماید: «فنادته الملائکه و هو قائم. یصلّی فی المحراب» امّا از سورهٔ مریم چنین بر می‌آید که منادی، خودِ خداوند متعال بوده است، چنانکه می‌فرماید: «یا زَکَریّا إنّا نُبَشِّرُکَ» البته میان این دو سخن تعارضی نیست و مژده دهندهٔ اصلی در واقع خداوند است. ۳) خداوند متعال در سورهٔ آل عمران می‌فرماید: «أنّی یَکوُنُ لي غُلامٌ وَ قَدْ بَلَغَنيَ الْکِبرَ وَ إمْرأتي عاقِر» چنانکه ملاحظه می‌شود، ابتدا از پیریِ خویش و پس از آن از نازایی همسرش سخن می‌گوید، امّا در سورهٔ مریم می‌فرماید: «أنیٰ یَکوُنُ لي غُلامٌ وَ کانَتِ امْرأتي عاقِراً وَ قَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْکِبَرِ عِتیّاً» چنانکه ملاحظه می‌شود در ظاهر موضوع عکس شده است. البته باید در پاسخ گفت که «واو» مقتضیِ ترتیب نیست. ۴) خداوند متعال در سورهٔ آل عمران (آیه ۴۱) می‌فرماید: «آیَتُکَ ألاّ تُکَلِّمَ النّاسِ ثَلاثَة أیامٍ إلاّ رَمزاً» و در سورهٔ مریم می‌فرماید: «ثَلاث لیالٍ سوّیاً» که مرا هر دو آیه سه شبانه‌روزِ کامل است.[1]

زکریا (ع) پس از مرگِ عمران، پدرِ مریم (مادرِ حضرت مسیح) سرپرستی او را بر عهده گرفت و عمران شوهرخاله ــ و بنا بر رأی ارجح شوهرِخواهرِ ــ زکریا بود که ــ إن شاءاللّٰه ــ پس از این در مقام سخن گفتن دربارهٔ مریم بتول در این باره نیز سخن خواهیم گفت، اما مراد از محراب، جایگاهی شریف در مسجد است[2] که کسی جز او به آنجا وارد نمی‌شد و خداوند

---

۱. تفسیر فخررازی، ۱۹۵/۲۱.

۲. محراب جایگاهی بلند و شریف در مسجد است، اصمعی مدّعی است که محراب به معنای اطاق است چرا که خداوند متعال می‌فرماید: «إذ تسوّروا المحراب» تسوّر جز از بلندی امکان ندارد. همچنین گفته‌اند که به ←

متعال می‌خواست که کرامت و ارجمندی مریم را به او بنمایاند، از این روی هر گاه که در محراب بر او وارد می‌شد، در نزدش خوراکی می‌یافت، آنگاه بود که: «قٰالَ يٰا مَرْيَمُ إِنّي لَكِ هٰذٰا قٰالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدَ اللّٰهِ، إِنَ اللّٰهِ يَرزِقُ مَنْ يَشٰاء بِغَيْرُ حِسٰاب» زکریا (ع) از پیری به ناتوانی رسیده و زنش نیز نازا بود. ابن عباس می‌گوید: خود یکصد و بیست سال و زنش نود و نه سال داشت[1]، امّا وقتی کرامت‌های خداوند متعال را در حق مریم دید که خداوند چگونه آن دوشیزهٔ شایسته را به روزی می‌نوازد، به فضل و رحمت الٰهی امید بست. فخر رازی در این باره می‌گوید: بیشتر پژوهشگران و مفسران عقیده دارند که زکریا (ع) در نزد مریم میوه‌های تابستانی را در زمستان و میوه‌های زمستانی را در تابستان دید و آنگاه که چنین لطفِ خارق‌العاده‌ای را ملاحظه کرد امید به لطفِ خداوند بست تا مگر در حق او نیز بر خلاف معمول لطفی ارزانی دارد و از زن پیر و نازایش فرزندی به او بدهد[2]، از آن پس آن پیرمرد بی‌زادورود در خود جنبشی احساس کرد. گرایش فطری نیرومندی که در نهاد هر انسانی به ودیعه گذارده‌اند. یعنی همان تمایل به فرزند! تا مگر نسل او در آنها پایدار بماند و جانشین او باشند، گرایشی که حتی در جان‌های عابدانِ پارسایی نیز که خویشتن را وقف عبادت و نذرِ معبد کرده‌اند، نمی‌میرد. فطرتی که خداوند سرشتِ آدمی را با در نظر داشتن حکمتی برتر برای

→

بهترین و شریف‌ترین مجالس محراب می‌گویند، ابو عبید می‌گوید: به برترین، عالی‌ترین و مقدّم‌ترین مجالس محراب می‌گویند و این سخن بر محراب مسجد هم راست می‌آید، از آن روی که ارزشمندترین جایگاه آن است که امام در آنجا می‌ایستد. آلوس می‌گوید: بدانکه گروهی از پیشوایان محراب‌های معمول در مساجد امروزی را ناخوش داشته‌اند؛ چنانکه حضرت علی (ع) ابراهیم (رح) بر این عقیده‌اند، چنانکه ابن ابی شیبه روایت کرده است که محراب بدعت است و در عصر آغازین اسلام نبوده است. همچنین از ابوموسیٰ جهنی روایت شده است که رسول خدا (ص) فرمود: «لاٰ يَزٰالُ اُمَّتي بَخَيْرَ مٰالَمْ يَتَّخِذوُا في مَسٰاجِدِهم مَذٰابِحُ كَمَذٰابِحِ النصٰارىٰ/ کار و بارِ امت من نیکوست تا هنگامی که قربانگاهی همچو قربانگاه‌های نصارا در مسجدهای خویش برگزینند. همچنین از عبدالله بن ابی الجعد روایت شده است که گفت: اصحاب محمد (ص) می‌گفتند که اتخاذِ مذابح در مسجد یکی از نشانه‌های رستاخیز است. همچنین از ابن عمر روایت شده است که رسول خدا (ص) فرمود: «اتّقوا هذه المذابح / از این مذابح (محراب‌ها) پروا بدارید» روایات در این باره بسیار است، چنانکه سیوطی رسالهٔ مستقلی در این باره دارد، (← روح المعانی، ۱۴۶/۳؛ تفسیر فخررازی، ۳۰/۸؛ تفسیر البحر المحیط، ۴۳۳/۲).

۱. بنا بر روایتی دیگر زکریا (ع) یکصد ساله و زنش نود و نه ساله بود و همچنین گفته‌اند که وی خود نیز نود و نه سال داشت و نود و دو، هشتاد و پنج و هفتاد و پنج، هفتاد و شصت را نیز ذکر کرده‌اند (← تفسیر فخررازی، ۳۹/۸، ۲۱۷/۲۲؛ تفسیر روح المعانی، ۱۴۹/۳).

۲. تفسیر فخررازی، ۳۲/۸ ـ ۳۳.

امتداد و ارتقای زندگی بر اساس آن آفریده است.[1] از این روی زکریا رو به سوی خداوند آورده و نجواکنان از او می‌خواهد که از نزد خویش فرزند پرهیزگاری به او بدهد تا پیامبری را از او به ارث برد و عهده‌دار هدایت بنی‌اسرائیل باشد و او را از بندگانِ شایسته قرار دهد.[2]

همچنین قرآن کریم به این حقیقت اشارت دارد که حضرت زکریا از سستیِ استخوان گلایه می‌کرده آنگاه اگر استخوان‌ها رو به سستی نهند، بدیهی است که دیگر اعضای بدن چه حالتی دارند، چرا که استخوان، استوارترین عضو بدن و مایه قوام و فرا ـ هم آمدن دیگر اعضاست. همچنین از سپیدی موی سر نیز شِکوه می‌کند. آن هم با تعبیری که از پیری نقشی همچون زبانهٔ مشتعلِ آتش می‌آفریند و سر را چنان می‌نمایاند که گویی تمامی این آتش فروزان را فروگرفته است، تا آنجا که دیگر در سرِشعله‌ور دیگر از سیاهیِ مو نشانی بر جای نمانده است! هر دو تعبیر زبانه زدنِ آتش پیری بر سر و نیز سستی استخوان کنایه از فرتوتی هستند که گریبانگیر زکریا شده و او را وادار کرده‌اند که با خدای خود چنین نجوا کند و عرضِ حالِ خویش را با او باز گوید و بگوید که چه امیدی در دل دارد، آنگاه دعای خویش را چنین دنبال می‌کند: «پروردگارا، هرگز در دعای تو ناامید نبوده‌ام». از این عبارت چنین برمی‌آید که خداوند متعال او را چنان بار آورده بود که می‌دانست اگر دعایی کند، خداوند آن را روا می‌دارد. از این روی وقتی که در اوج جوانی و نیرومندی از دعا کردن به درگاهِ پروردگارش ناامید نبوده، حال که پیر و سالمند است، چگونه می‌تواند از این حقیقت ناامید باشد، که خداوند او را اجابت خواهد کرد و نعمت خویش را در حق او به تمام و کمال خواهد رساند!

در برخی روایات وارد شده است اگر بنده بگوید: «ربِّ/ پروردگارا»، خداوند متعال می‌فرماید: «لبیک عبدی» چنانکه روایت کرده‌اند که روزی موسیٰ (ع) در دعای خویش گفت: «یا ربِّ/ پروردگارا»، آنگاه خداوند متعال در پاسخ او فرمود: «لبیک یا موسیٰ»، موسیٰ عرض کرد: آیا این لبیک ویژهٔ من است. خداوند متعال در پاسخ فرمود: نه! بلکه از آن تمام کسانی است که مرا به ربوبیت بخوانند. نیز گفته‌اند: اگر بنده‌ای بخواهد که خداوند دعایش را روا دارد،

---

۱. فی ظلال القرآن، ۱/۳۹۳.

۲. امّا دربارهٔ یعقوب باید گفت که بیشتر مفسران معتقدند که یعقوب در اینجا یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم (ع) است، چراکه زکریا از زاد و رودِ هارون و از نسل لاوی بن یعقوب است که با خواهر مریم بنت عمران ازدواج کرد. اما او از فرزندان سلیمان بن داوود از نسل یهودا بن یعقوب است، اگر چه گروهی دیگر (کلبی و مقاتل) معتقدند که یعقوب در اینجا همان یعقوب بن ماثان، برادر عمران (پدر مریم بتول) است، در حالی که گروه سوّمی باور دارند که وی برادر خود زکریّا بوده است (روح المعانی، ۱۶/۶۲).

باید به نام‌ها و صفاتی که سزاوار آن حضرت است او را بخواند.[1]

عالمان دربارهٔ این آیه اختلاف نظر دارند که می‌فرماید: «وِ إنِي خِفْتُ الْمَوالِيَ مِنْ وَرائي وَ كانَتِ امْرَأَتِي عاقِراً فَهَبْ لي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً، يَرِثُني وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رضيّاً» دربارهٔ موالی از ابن عباس و مجاهد روایت شده که عبارت از خویشاوندان (عُصبهٔ) فرد هستند. همچنین از ابن عبّاس و حسن بصری روایت شده است که موالی ورثهٔ هر کس هستند و ابوصالح آنان را کلاله دانسته و در نگاهِ أَصمّ پسر عموها و خویشاوندانِ نسبی هستند که پس از او می‌زیند. در عین حال از ابو مسلم [اصفهانی] روایت شد که به یاور، پسر عمو، مالک و صاحب گویند و مولیٰ در اینجا عبارت از کسی است که به جای فرزند میراثبر باشد. سخن برگزیده‌تر آن است که موالی، کسانی باشند که پس از مرگ جانشین او می‌شوند که این جانشینی یا در سیاست است و یا در مالی که باید به نفع دین هزینه گردد. البته عادتِ مرسوم در آن زمان چنان بود که نزدیک‌ترین فرد به صاحب شریعت در زمان او برای پرداختن به امورش پس از مرگ، در زمان حیاتِ او معلوم و مشخص باشد، در هر صورت بنا بر نظریات دیگری، آنان افرادِ شریری از قوم او بودند که آن حضرت از آن بیمناک بود که نکند که در جانشینی از او به نیکی رفتار نکنند و می‌ترسید که در حقِ میراثی که به آنان می‌رسد، بر اساس خواسته‌های او عمل نکنند، و میراثِ او همان دعوتی بود که خود عهده‌دار مسئولیت رساندن به مردم بود، چنانکه خود از پیامبران بارز بنی‌اسرائیل به شمار می‌رفت و این بیم دربارهٔ خانواده‌اش نیز که سرپرستی آنان را بر عهده داشت، از جمله مریم بتول که خود قیّم او و او خادمِ محرابی بود که تولیتش با زکریا بود نیز وجود داشت. همچنین دربارهٔ اموالی که زکریا به نیکی آنها را تدبیر می‌کرد و در راهِ درست هزینه می‌نمود.

آری او نسبت به تمامی موارد پیش‌گفته بیمناک بود، می‌ترسید که برخلاف سیرتِ او رفتار کنند، چرا که آنان را در پرداختن به این امور شایسته نمی‌دانست.[2] گروهی نیز بر این باورند که این احتمال وجود دارد خداوند متعال او را از این حقیقت باخبر ساخته باشد که از انبیای بنی‌اسرائیل کسی که پدر داشته باشد مگر یکی باقی نمانده است، از آن روی ترسید که اگر خود فرزندی نداشته باشد، آن پیامبر از عموزادگانِ او باشد، در نتیجه از خداوند متعال درخواست کرد که به او فرزندی عنایت کند که او همان پیامبر باشد. این سخن مقتضیِ آن

۱. فی ظلال القرآن، ۲۳۰۲/۴؛ روح المعانی، ۵۹/۱۶ ـ ۶۱.
۲. تفسیر فخررازی، ۱۸۲/۲۱؛ فی ظلال القرآن، ۲۳۰۲/۴.

است که او از کاری بیمناک باشد که دیگر پیامبران نیز با ولع به آن پرداخته باشند، هرچند اگر به تفصیل به این حقیقت تصریح نکرده باشد، هرگز این احتمال منتفی نیست که زکریا (ع) در کنار نبوّت مسئولیت‌هایی نیز در زمینهٔ سیاسی از جهت فرمانروایی و مسائل وابسته به پیشوایی داشته است که از ناحیهٔ آنها (یکی یا هر دو) نگران بوده است. از این روی به درگاهِ خداوند دعا کرد که یک دوست یعنی فرزندی از صلبِ خودش به او ارزانی دارد، و از سه جهت می‌توان بر این حقیقت مهرِ تأیید گذارد: نخست آنکه خداوند متعال در سورهٔ آل عمران از قول او می‌فرماید: «خداوندا، از نزد خویش به من نسلی پاک ارزانی دار»، از دیگر سوی در سورهٔ مریم می‌فرماید: «از نزد خویش به من فرزندی ببخش که میراثبر من و میراثبر خاندان یعقوب باشد»، سوم آن که در سورهٔ انبیاء می‌فرماید: «خداوندا مرا تک‌افتاده ومگذار». همهٔ اینها بر این حقیقت دلالت دارند که وی از خداوند فرزند می‌خواست، زیرا در سورهٔ مریم از وجودِ حوالی/ خویشاوندان خبر داده است؛ پس وی بدون وارث بوده است، امّا به نظر می‌رسد که اگر امکان حمل آن بر وارثانِ شایستهٔ جانشینیِ او روا باشد، آنگاه به طریق اولیٰ، حمل آن بر فرزند آشکارتر خواهد بود.[1]

امّا اینکه می‌فرماید «يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» علما دربارهٔ این که مراد از از میراث در این عبارت چیست، از چند جهت اختلاف نظر دارند، نخست آنکه گروهی معتقدند که مراد از میراث در این عبارت و در هر دو جا به ارث بردنِ مال است، که ابن عباس، حسن و ضحّاک بر این باورند. گروهی دیگر می‌گویند که منظور از میراث در هر دو جا به ارث بردن نبوّت (پیامبری) است که این نیز برداشتِ ابوصالح است. امّا گروه سوّم معتقدند که مراد از آن به ارث بردنِ مال از وی[2] و به ارث بردنِ پیامبری از آل یعقوب است که سُدّی، مجاهد و شعبی چنین نظری دارند. همچنین از ابن عباس، حسن بصری و ضحاک و از ابی صالح روایت شده است که گفت: مالِ مرا و نیز پیامبری را از آل یعقوب به ارث ببرد. چنانکه در تفسیر طبری نیز آمده که منظورش آن بود که پس از وفات من مالِ مرا به ارث ببرد و نیز وارث پیامبری از آل یعقوب باشد، چرا که زکریا از زادورودِ یعقوب بود.

---

۱. تفسیر فخررازی، ۱۸۳/۲۱.

۲. در تفسیر ابن کثیر (۱۷۹ ـ ۱۸۰) آمده که در صحیح بخاری مروی است که وی نجّار بود و نان از عملِ خویش می‌خورد و تجارت می‌کرد و از این روی هرگز روایت نشده که وی مال بسیار داشته است، بلکه نجّار بود از حاصلِ دست خویش ارتزاق می‌کرد. و چنین کسی نمی‌تواند مالی گرد آورد، به ویژه پیامبران که پارساترین کسان در دنیا بوده‌اند.

گروه چهارم معتقدند که منظور آن است که دانش را از من و پیامبری را از آل یعقوب به ارث برد، چرا که پیامبران هرگز هیچ میراثِ مالی بر جای نمی‌گذارند. نسفی می‌گوید: یعنی به من فرزندی ببخش که دانش را از من و پیامبری را از آل یعقوب به ارث برد و وراثتِ نبوت عبارت از شایستگی دریافت وحی است، چرا که نبوّت هرگز موروثی نیست، چنانکه پیش از این به این حقیقت اشاره شد. فخررازی می‌گوید: این روایات به یکی از امور پنج‌گانهٔ مال، منصبِ روحانی، دانش، نبوت و سیرهٔ نیکو برمی‌گردد، چنانکه واژهٔ ارث در هر چند مورد کاربرد و بسامد دارد. کاربُرد آن در مال آنجاست که خداوند متعال می‌فرماید: «أورثکم أرضهم و دیارهم/ سرزمین و دیار آنان را به شما به ارث داد». [نیک پیداست که سرزمین و دیار از اموال دنیوی است]، اما کاربُرد آن دربارهٔ علم نیز آن آیه است که می‌فرماید: «و لقد آتینا موسی الهُدی و أورثنا بنی‌اسرائیل الکتاب/ و به راستی که به موسیٰ راهیابی و به بنی‌اسرائیل [دانش] کتاب را به ارث دادیم»، همچنین رسول خدا (ص) نیز می‌فرماید: «اَلْعُلَماءُ وَرَثَةُ الأنْبِیاءِ، وَ إنَّ الأنْبِیاءَ لَمْ یُورِثوُا دِیْناراً وَ لاٰ دِرْهَماً و إنّما وَرَثُوا الْعِلمَ/ دانشوارن وارثان پیامبرانند و انبیا میراثی از دینار و درهم بر جای نمی‌گذارند، بلکه میراثِ آنان دانش است» و در صحیحین بخاری و مسلم از چند جهت ثابت است که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «لاٰ نُورث، ما تَرَکْنٰا صَدَقَةً/ ما [پیامبران] چیزی را به ارث نمی‌گذاریم، هر آنچه که از ما بر جای ماند صدقه است». خداوند متعال می‌فرماید: «وَ وَرَثَ سُلَیْمٰانَ دٰاوُد/ سلیمان میراثبر داوود بود». که در این آیه نیز احتمال وراثت فرمانروایی و نبوّت وجود دارد، در هر صورت ثابت شده است که این واژه محتملِ تمامیِ وجوه پیش‌گفته است.[1] امّا آنان که این آیه را حمل به وراثتِ مال کرده‌اند، برای مستند ساختنِ نظرگاهِ خویش از عقل و نقل دلیل آورده‌اند، چنانکه ابن جریر در تفسیر خود به سند خویش از حسن روایت کرده که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «رَحِمَ اللّٰهُ أَخي زَکَرِیا، ما کٰانَ عَلَیْهِ مِنْ وَرَثَةِ مٰالَهُ حِینٌ یَقوُل فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْکَ وَلیاً، یَرِثُني وَ یَرِثُ مِنْ آل یَعْقوُبَ/ خداوند به برادرم زکریا رحمت آوَرَد، آنگاه که می‌گفت: به من از نزد خویش فرزندی ارزانی دارد که میراثبر من و آل یعقوب باشد، کسی را نداشت که اموالش را به ارث برد.» همچنین از قتاده روایت شده است که گفت برای ما ذکر کرده‌اند که رسول خدا (ص) هر گاه که این آیه را می‌خواند و به عبارتِ «یرثنی ویرث من آل یعقوب» می‌رسید، می‌فرمود: «رحم اللّٰه زکریا ما

۱. تفسیر بیضاوی، ۱۴/۲؛ تفسیر فخررازی، ۱۸۴/۲۱؛ تفسیر نسفی، ۲۹/۳؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۸۰/۳۰.

کان علیه من ورثته/ خداوند زکریا را مورد رحمت قرار دهد، در آن زمان هیچ ورثه‌ای نداشت.»[1] که از ظاهر هر عبارت چنین بر می‌آید که منظور آن حضرت به ارث بردن مال است، دیگر آنکه وی دعا کرد که: «وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیّاً/ پروردگارا، او را پسندیده قرار ده» که اگرمراد از ارث در این عبارت به ارث بردنِ پیامبری باشد، در آن صورت از خداوند درخواست کرده که پیامبر را پسندیده قرار ده که چنین درخواستی روا نیست، چرا که پیامبر همواره پسندیده و معصوم است، و امّا اینکه می‌فرماید: «إِنّا مَعْشَرُ الْأَنْبِیاء لا نُورِثُ ما تَرَکْناهُ صَدقَه» این احتمال درباره‌اش وجود دارد که تنها ویژهٔ آن حضرت باشد.

اما آنان که آن را حمل بر وراثتِ دانش، منصب یا پیامبری کرده‌اند چنین دلیل آورده‌اند که در واقع از حالِ تمامی پیامبران بر می‌آید که آنان اهتمامی به امرِ مال، همچون نظری که به امر دین دارند، نداشته‌اند. در پاسخ گفته‌اند چه بسا از دنیا به اندازه‌ای به او داده شده بود که در امر دین بسیار مؤثر و مفید بود، از این روی به حفظِ شأنِ آن اهتمام داشت.[2]

علمای شیعی به عبارتِ «یَرِثُنِي وَ یَرِثُ مِنْ آلِ یَعْقُوبَ» در این آیه استدلال کرده‌اند که اموال پیامبران به ارث برده می‌شود، چرا که وراثت در وراثت اموال حقیقت است و دلیلی ندارد که آن را از معنای حقیقی به معنایی دیگر منصرف کنیم. همچنین سیوطی در الدّر المنثور، از ابن عبّاس، مجاهد، عکرمه و ابوصالح روایت کرده که آنان دربارهٔ این آیه گفته‌اند که مراد از «یرثنی» آن است که مالِ مرا به ارث ببرد و عبدالرزاق و عبدبن‌حمید و ابن جریر و ابن ابی‌حاتم از حسن بصری روایت کرده‌اند که پیامبر اکرم (ص) در حق این آیه فرموده است: «خداوند به برادرم، زکریا، رحمت آوَرَد، زمانی که این سخن را گفت وراثی نداشت». و در روایتی دیگر آمده است که فرمود: «کسی نداشت که اموالش را به ارث برد»، برخی نیز گفته‌اند که وراثت در این عبارت ظاهر در به ارث بردنِ مال است و حملِ آن بر وراثت پیامبری روا نیست زیرا در آن صورت ــ نعوذ باللّه ــ عبارتِ «وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیّاً» موضوعیت نخواهد داشت و البته حمل آن به وراثتِ دانش نیز از آن روی که دانش فضیلتی اکتسابی است و موروث بدون کسب به دست می‌آید، روا نیست. امّا عقیدهٔ اهل سنّت آن است که پیامبران نه مالی را به ارث می‌برند و نه کسی از اموال آنان ارث می‌برد و مستند آنان روایاتی است که خود آنها را صحیح می‌دانند.[3]

۱. تفسیر طبری، ۴۸/۱۶.
۲. تفسیر فخررازی، ۱۸۴/۲۱.
۳. تفسیر روح المعانی، ۶۴/۱۶.

در هر صورت، زکریا آن پیامبر صالح دعای خویش را چنین پایان می‌دهد: «وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیاً». و بدینسان آرزوی خویش را در حق آن وارث معلوم می‌دارد و از خداوند می‌خواهد که در سالمندی وارثی به او ارزانی دارد که پسندیده و مورد رضایت خداوندی باشد و ستمگر و درشت‌خوی و قدرناشناسِ نعمت و آزمند نباشد که تمام معانیِ پیش‌گفته در پرتو واژهٔ «رضی» قرار می‌گیرد، چرا که وی کسی است که هم خود راضی باشد و هم از او راضی باشند، بنابراین، «رضیّ» همواره پیرامونِ خویش بر همه چیز و همه کس سایه‌گستر است. طبری می‌گوید: یعنی «خداوندا، برای من چنان ولیّ قرار بده که او را خوشایند خویش و مورد رضایت بندگانت از حیث دین، اخلاق و آفرینش قرار داده باشی».[1]

خداوند متعال دعای بنده‌اش زکریا را پذیرفت، چرا که استجابتِ خداوند هرگز مقیّد به سن یا مقیّد به آن اموری نیست که مردم با آن خو گرفته‌اند، بلکه خاستگاه آن مشیّت و ارادهٔ مطلقی است که هر آنچه بخواهد، انجام می‌دهد: «پس در حالی که در عبادتگاه نماز می‌گزارد، فرشتگان او را ندا دادند که خداوند تو را به یحیی که تصدیق‌کنندهٔ فیض الٰهی (عیسیٰ) و سرور و خویشتندار [از رغبت به زنان] و پیامبری از نیکوکاران است، نوید می‌دهد» [آل عمران، ۳۹]. اینچنین بود که فرشتگان زکریا (ع) را به فرزندی پسر ــ به نامِ از پیش مقرّرِ یحییٰ ــ مژده دادند و در آیه‌ای دیگر آمده است: ای زکریا! ما تو را به پسری بشارت می‌دهیم که نامش یحییٰ است که پیش از این برای او همنامی مقرر نداشته‌ایم» [مریم، ۷]. تعیین نامِ آن حضرت تأکیدی از سوی خداوند بر وعده‌ای است که به پیامبرش داده و نیز گرامی داشتی برای خود یحییٰ است که خداوند نام‌گذاری او را بر عهده گرفته است. در میان مردم چنین مرسوم است که بیشتر پدر و مادرها پس از به دنیا آمدنِ فرزندانشان بر آن نام می‌گذارند، اما یحییٰ(ع) را خداوند متعال پیش از آنکه خود به وجود آید، نام‌گذارد و این از ویژگی‌های شخص اوست و کسی در چنین ویژگی با او شریک نیست. اما اینکه می‌فرماید: «پیش از این برایش همنامی مقرر نداشته‌ایم». مفسّران در این باره اختلاف نظر دارند؛ گروهی می‌گویند که پیش از او کسی به این نام نامیده نشده بود که ابن عباس، حسن بصری، سعید بن جبیر، عکرمه و قتاده چنین نظر دارند، اما برخی دیگر را عقیده بر این است که مراد از مسمیٰ، نظیر و همانند است، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «هَلْ تَعْلَم لَهُ سمیّاً» در این عبارت منظور از سمی همنام است، اینکه

---

۱. فی ظلال القرآن، ۲۳۰۲/۴؛ تفسیر طبری، ۴۹/۱۶.

وی تنها این نام را داشته خود نوعی بزرگداشت و تکریم و گرامی‌داشت آن حضرت (ع) بوده است، چنانکه به قول زمخشری این آیه گواهی است بر این حقیقت که نام‌های کمیابی که مردم آن را به کار نبرده‌اند سزاوارِ گزینش است، از این روی عرب در نامگذاری به آن گرایش دارد. چرا که آن گرامی‌تر و ستوده‌تر و پاک‌تر از لقب است. سومین نظر در این باره همان است که ابن ابی طلحه از ابن عباس نقل کرده به این مضمون که پیش از او هیچ زنِ نازایی همچو او را نزاده بود، و چنانکه ابن کثیر می‌گوید از این عبارت چنین بر می‌آید که پیش از او صاحب فرزندی نمی‌شده و همسرش هم از آغاز عمرِ خویش نازا بوده است، برخلافِ ابراهیم و ساره[1] که از بشارت به اسحاق به دلیل پیری‌شان در شگفت شدند نه به خاطر نازایی، از این روی گفت: «أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰٓ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ/ آیا در حالی مرا به فرزند مژده می‌دهید که به پیری رسیده‌ام، پس مرا به چه بشارت می‌دهید؟!» در حالی که حدود سیزده سال پیش خداوند متعال اسماعیل را به او داده بود، و زنش نیز گفت: «يٰا وَيْلَتىٰ أَأَلِدُ و أَنَا عَجُوزٌ وَ هٰذٰا بَعْلِي شَيْخاً إِنَّ هٰذٰا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ* قٰالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللّٰه، رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَكٰاتُهُ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيد/ گفت: وای بر من، آیا در حالی که من پیرزنم و این شوهرم [نیز] پیر شده است،[فرزند] به دنیا خواهم آورد. این چیزی شگفت‌آور است. گفتند: آیا از قدرتِ خدا به شگفت می‌آیی؟ بخشایش خداوند و برکاتش بر شما، اهلِ این خانه است. بی‌گمان او ستودهٔ بزرگوار است» [هود، ۷۲ و ۷۳].

احمدبن‌حنبل در کتاب الزهد و ابن المنذر و دیگران از مجاهد روایت کرده‌اند که «سَمِيّ» به معنای همانند و شبیه است و از عطاء و ابن جبیر نیز روایتی به همین مضمون نقل شده که از آن چنین مستفاد می‌شود که برای او همانند مقرر نکرده‌ایم، چنانکه مرتکب گناه نشده و قصد گناهی نیز نکرده است. همچنین احمد و ترمذی در باب «نوادر الأصول» و حاکم و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده‌اند که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «مٰا مَنْ اَحَدٍ مِنْ وُلْدِ آدَمَ، إِلاّٰ وَ قَدْ أَخْطَأَ أَوْهَمَّ بِخَطأٍ، إِلاّٰ يَحْيىَ بن زَكَريا، عَلَيْهِمٰا السلاٰم، لَمْ يَهم بِخَطِيئَةٍ وَ لَمْ يَعْلَمْهٰا/ از فرزندانِ آدم (ع) کسی نیست جز آنکه یا گناهی مرتکب شده و یا آهنگ انجام دادن گناهی کرده است مگر یحیی بن زکریا (ع) که نه آهنگ گناهی کرده و نه مرتکب گناهی شده است». از ابن‌مسیب نیز نظیر آن روایت شده است، و قتاده گفته است که نه گناهی کرده و نه آهنگ زنی کرده است،

---

۱. این سخن در حق ابراهیم (ع) درست است امّا ساره پیر و هم از اوّل نازا بود، چنانکه قرآن کریم در سورهٔ ذاریات (آیه ۲۹) به آن تصریح دارد.

و روایات در این باره بسیار است. و نیز گفته‌اند که از این حیث نیز همانندی نداشته است.[۱] خداوند متعال پیامبر بزرگوارش، حضرت یحییٰ(ع) را در سورهٔ آل عمران به چهار صفت وصف کرده است، چنانکه می‌فرماید: «إِنَّ اللّٰه يُبَشِّرُكَ بِيَحْيىٰ مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِنَ اللّٰهِ وَ سَيِّداً وَ حَصُوراً وَ نَبِياً مِنَ الصّٰالِحِين/ خداوند تو را به یحییٰ که تصدیق‌کنندهٔ فیض الٰهی (عیسیٰ) و سرور و خویشتندار [از رغبت به زنان] و پیامبری از نیکوکاران است، نوید می‌دهد» [آل عمران، ۳۹]. نخست خداوند متعال این وصف را برای او یاد می‌کند که: «تصدیق کنندهٔ فیضی از سوی خداوند است» مراد از کلمه در اینجا عیسی بن مریم است، و وصف یحییٰ تصدیق کردن و ایمان به او و نخستین مؤمن به اوست و از آن روی خداوند متعال عیسیٰ (ع) را «کلمه» نامیده که به امر الٰهیِ (کُن) و بدون پدر به دنیا آمده است[۲]. به رغم آنکه سید قطب معتقد است که دلیل قطعی (جز تأیید الهی) دیگری در دست نیست که چنین فهمی (تصدیق عیسیٰ توسّط یحییٰ) را اثبات کند.[۳]

امّا مفسّران از ابن عبّاس روایت می‌کنند که وی گفت: یحییٰ شش ماه از عیسیٰ بزرگ‌تر بود و نخستین کسی بود که به او ایمان آورد و او را به عنوان کلمه و روحِ الٰهی تصدیق کرد، آنگاه حضرت یحییٰ را پیش از بالا بردن عیسیٰ شهید کردند. همچنین احمد از مجاهد نقل کرده است که گفت: زنِ زکریا به مریم گفت: من می‌بینم فرزندی که در شکم دارم برای فرزندی که تو در شکم داری از جای می‌جنبد. همچنین ابن جریر از طریق ابن جریج از ابن عباس روایت کرده که یحییٰ و عیسیٰ (ع)، پسرخاله بوده‌اند و مادر یحیی به مریم می‌گفت: «می‌بینم که فرزندم در شکم برای فرزندی که تو در شکم داری سجده می‌برد»، و تصدیق عیسٰی توسط یحییٰ همین بود. گفته‌اند که وی شش ماه یا سه سال از عیسیٰ بزرگ‌تر بود.[۴] در تفسیر ابن کثیر

۱. گفته‌اند که خداوند متعال از آن روی او را به «یحییٰ» نام گذارد که با او نازایی مادرش را از بین برد (یعنی زایش را ــ که مایهٔ زندگی است ــ در او زنده کرد. یا اینکه خداوند دلش را به ایمان و طاعت زنده گردانید و خداوند متعال از بندهٔ فرمانپذیر به زنده و بندهٔ گناهکار به مرده تعبیر کرده است، چنانکه می‌فرماید: «أو من كان ميتاً فأحييناه/ آیا آنکه مرده بود و ما او را زنده کردیم». همچنین می‌فرماید: «إذا دعاكم لما يحييكم/ آنگاه که شما را به سوی دعوتی فراخواند که شما را زنده می‌گرداند». یا اینکه او به ارشاد و هدایت آفریدگان زندگی می‌یابد، چراکه خداوند متعال او را به فرمانپذیری زنده گردانید. چنانکه آهنگ گناهی نکرد و گناهی هم مرتکب نشد. نیز شاید از آن روی که به مقام شهادت نایل آمد و شهیدان در نزد پروردگارشان زنده‌اند، چراکه خداوند متعال می‌فرماید: «بل احياءٌ عند ربّهم» و کسانی نیز چیزهای دیگری گفته‌اند.

۲. تفسیر نسفی، ۱۵۶/۱. ۳. فی ظلال القرآن، ۳۹۴/۱.

۴. روح المعانی آلوسی، ۱۴۷/۳؛ تفسیر طبری، ۲۵۳/۳.

آمده است[1] که عوفی و دیگران از ابن عباس روایت کرده‌اند که در عبارتِ «مصّدقاً بکلمةٍ من اللّه» منظور از «کلمه» عیسی بن مریم است، چنانکه حسن، قتاده، عکرمه، مجاهد، ابو شعثاء، سُدّی، ربیع بن انس، ضحاک و ... چنین نظر دارند و ربیع گفته است که او نخستین کسی بود که عیسی (ع) را تصدیق کرد، و قتاده می‌گوید که وی بر سنت و روش عیسیٰ (ع) بود، در عین حال در رأیی دیگر منتسب به ابوعبیده آمده که مراد از «بکلمة من اللّه» همان کتاب الٰهی یعنی انجیل است و اطلاق کلمه بر آن همچو اطلاقش «عصیده» است، امّا طبری این طرز تلقی را نا آگاهی از تأویل کلمه و جسارت در تفسیر قرآن کریم می‌داند.[2]

دومین وصف او در این آیه آن است که از او به «سیّد/ سرور» یاد می‌کند. ابن عباس سیّد را به بردبار، بزرگوار و پرهیزگار (حلیم، کریم و تقی) تفسیر کرده است، جبّایی می‌گوید که وی سرورِ مؤمنان و رئیس دینيِ آنان یعنی در دانش و بردباری و پرستش و پرهیزگاری است. مجاهد می‌گوید: سیّد به معنای بزرگوار در نزد خداوند است، ابن مسیّب می‌گوید که سید به معنای فقیه و عالم است و عکرمه معتقد است «سیّد» کسی است که هرگز خشم بر او چیره نمی‌شود، ضحاک می‌گوید: سیّد به معنای بردبار و پرهیزگار است. ابن زید آن را شریف می‌داند و در تفسیر نسفی آمده که سیّد کسی است که بر قومِ خویش سروری دارد. یعنی از جایگاه و مرتبت بالاتری از آنان برخوردار است و یحیی (ع) از این حیث بر قوم خویش برتر بود، چرا که هرگز مرتکب گناهی نشد، در نتیجه بر آنان سروری داشت. جنید می‌گوید: سید کسی است که هر دو جهان را به آفریدگار آنها برگزیند. قاضی می‌گوید: سید فردِ پیشروی است که در کارها به او رجوع کنند. آنگاه کسی که در امور دین سرور و پیشوا باشد، قطعاً اوصافی دیگر از قبیل دانش، بردباری، بخشندگی، پاکدامنی، زهد، پارسایی، و پرهیزگاری، را نیز دربر می‌گیرد.[3]

وصف سومی که در این آیه برای او یاد شده «حصور» است، حصر در لغت به معنای حبس (نگاه داشتن و بازداشتن) است، چنانکه در زبان عربی گویند: «حصره حصراً» و «حصر الرجل» یعنی او را باز داشت و حصور به معنای رازدار و سرّپوش است، چنانکه به شخص سخت‌گیر و بخیل نیز حصور گفته‌اند، ولی مفسّران در این باره دو نظر دارند، برخی گفته‌اند که

---

۱. تفسیر ابن کثیر، ۱/ ۴۵۰.
۲. تفسیر طبری، ۳/ ۲۵۳ ـ ۲۵۴؛ تفسیر روح المعانی، ۳/ ۱۴۷.
۳. تفسیر نسفی، ۱/ ۱۵۶؛ تفسیر فخررازی، ۸/ ۳۶.

وی توان جنسی نداشته است، چنانکه از ابن مسعود و ابن عباس و سعید بن جبیر و ابی الشعثاء و عطیهٔ عوفی روایت شده که آنان گفته‌اند: حصور کسی است که سراغ زنان نیاید. از ابوالعالیه و ربیع بن انس نیز روایت شده که حصور به کسی گویند که صاحب فرزند نشود و او را مَنی نباشد. برخی گفته‌اند که دلیل آن ممکن است کوچکیِ آلت تناسلی و یا دشواریِ انزال یا نبودِ توانِ جنسی باشد. محدّثان از رسول خدا (ص) روایت کرده‌اند که آنچه او داشت همچو سر انگشتان بود و نیز در روایاتی «قذاة/ خاشاک» و «هسته» و «نخ کنار جامه» یاد شده است. جمهور عالمانِ دین بر این باورند که چنین رأیی به‌هیچ‌وجه پذیرفته نیست، چرا که چنین ویژگی، صفت کاستی است و یادکردِ وصف نقصان در جایگاه ستایش روا نیست، از آن گذشته با چنین تقدیری سزاوار پاداش و بزرگداشت نخواهد بود.

نظر دیگری که بیشتر محققان بر آنند این است که وی از روی پاکدامنی و پارسایی ـــ نه از روی ناتوانی ـــ خویشتن را از نزدیک شدن به زنان نگاه می‌داشت و از این روی حصور به معنای کسی است که بسیار خویشتن‌دار است و جلوی خود را می‌گیرد و اقتضای خویشتنداری توانِ انجام آن است و اگر در واقع چنین قدرت و انگیزه‌ای وجود نداشته باشد، در آن صورت «حاصر» نیز نخواهد بود تا چه رسد به «حصور»! چرا که خودداری بسیار و داشتن نیروی دافعه در صورت وجودِ نیروی گرایش، انگیزه و قدرت حاصل می‌شود، بنابراین حصور به معنای حاصر (فعول به معنای فاعل) است.[۱]

قاضی عیاض در الشفا گفته است[۲]: بدانید که وصفِ خداوند در حق حضرت یحییٰ به «حصور» به معنای ترسو و یا فاقدِ آلت نیست، چرا که مفسّران حاذق و عالمان ناقد چنین دیدگاهی را نپذیرفته و گفته‌اند که آن کاستی و عیبی به شمار می‌آید و نسبت دادنِ عیب و کاستی هرگز به پیامبران روا نیست بلکه معنای آن معصومیت وی از ارتکاب گناه است، یعنی هرگز به زنان نزدیک نمی‌شود. تو گویی نسبت به او محصور هستند و برخی نیز در معنای آن گفته‌اند که از شهوات خویشتنداری می‌کرد و برخی را نیز نظر بر آن است که شهوتی نسبت به زنان نداشته است. بنابراین، از این سخن معلوم است که ناتوانیِ جنسی کاستی است و فضیلت در آن است که آدمی از توانایی برخوردار باشد، آنگاه خویشتنداری کند که خویشتنداری نیز یا به مجاهدت خواهد بود، مانند حضرت عیسیٰ، یا به لطفِ نگاهداشتِ خداوند، همچو یحییٰ

۱. تفسیر روح المعانی، ۱۴۸/۳؛ تفسیر فخررازی، ۳۶/۸ ـ ۳۷؛ تفسیر طبری، ۲۵۵/۳ ـ ۲۵۶.
۲. قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفی، ۸۸/۱ ـ ۸۹؛ شرح الشفا ملاعلی قاری، ۲۰۹/۱ ـ ۲۱۰.

(ع)، آنگاه توانایی بر آن و انجام تکلیف به نحوی که انسان را از خداوند دور نکند، مرتبت برتری است که پیامبر ما (ص) به آن نایل آمده، چنانکه در عین داشتن چند همسر هرگز از انجام تکالیف الهی بازنماند و همواره خداوند را در نظر داشت و حتی این امر با نگاه داشتن و سرپرستی و تقبل هزینه و هدایتشان مایهٔ فزونیِ عبادت آن حضرت نیز بود، در حالی که تصریح می‌کرد که آن همچو دیگران از بهره‌مندی‌های دنیویِ او نیست، چنانکه می‌فرماید: «حبّب إليّ من دنیاکم / از دنیای شما ... برای من خوشایند قرار داده شده است». مراد آن است که «حصور» ستایشی برای یحییٰ است و به این معنی نیست که وی به زنان نزدیکی نمی‌کرده است، بلکه چنانکه بسیاری گفته‌اند وی از گناهان و پلیدی‌ها برکنار بود و این هرگز مانع از ازدواج با زنان و نزدیکی با آنان و در نهایت زادنِ فرزند نیست، بلکه از دعای پدرش، پیش از زادنِ او و ازدیادِ نسل برمی‌آید، چنانکه می‌گوید: «هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً» تو گویی خواسته‌اش آن بود که خداوند به او فرزندی دارای ذریّه و نسل و زادورود ببخشد.[1] امّا دربارهٔ روایاتی که محدّثان ــ با فرض صحت ــ نقل کرده‌اند، می‌توان گفت که آنها از باب تمثیل و اشاره به بهره‌مند نشدن آن حضرت (ع) از توانایی خویش به دلیل عدم گرایش او به ازدواج وارد شده‌اند، چرا که او مسئولیتی والاتر از این داشت.

از این روی برخی با استدلال به حالِ یحییٰ گفته‌اند که رویکرد به عبادت‌های مستحبّی از پرداختن به ازدواج بهتر است. برخی دیگر نیز با این نظر گاه مخالفند و دلیل آنان روایتی است که طبرانی از ابی امامه نقل کرده که رسول خدا (ص) فرمود: «چهار کس‌اند که در دنیا و آخرت نفرین شده‌اند و فرشتگان مصون اند. مردی که خداوند متعال او را مرد آفریده و زنی ورزد و خویشتن را به زنان همانند کند و زنی که خداوند او را زن آفریده، آنگاه مردی ورزد و خود را به مردان همانند کند، و آن کس که نابینایی را راه ننماید و نیز مردِ حصور [خویشتن‌دار از حلال]، چرا که خداوند متعال جز یحیی بن زکریا را حصور قرار نداده است». در روایتی دیگر آمده است که: «خداوند متعال نفرین کند کسی را که پس از یحیی بن زکریا [از رغبت به زنان] خویشتنداری کند». همچنین رواست که «حصور» را کسی بدانیم که در حصرِ نفس (خویشتنداری) و بی‌رغبتی به شهوات، در عین توانایی، زیاده‌روی می‌کند و حالِ آن حضرت(ع) نیز اینچنین بود، عبدالرزاق ــ موقوفاً ــ از قتاده، و ابن عساکر از معاذبن جبل

۱. تفسیر ابن‌کثیر، ۱/۵۴۱ـ ۵۴۲.

ـــ مرفوعاً ـــ روایت کرده‌اند که گذرِ آن حضرت بر کودکانی افتاد که بازی می‌کردند و او را نیز به بازی فراخواندند و فرمود: «مٰا لِلّعَبُ خُلِقَتْ/ برای بازی کردن آفریده نشده‌ام».[1] چهارمین وصفِ یحییٰ (ع) در این آیه «فکٰانَ نَبیّاً مِنَ الصّٰالِحین» است که پس از بشارت به زادنش دوّمین و در عین حال والاترین مژده‌ای است که حضرت زکریا دربارهٔ او دریافت می‌دارد. همچون آن نویدی که خداوند متعال به مادر موسیٰ داد: «إِنّٰا رٰادُّوهُ إِلَیْکَ وَ جٰاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِین/ ما او را به تو باز خواهیم گرداند و او را از رسولان قرار می‌دهیم» [قصص، ۷]. امّا مراد از صلاح (شایستگی) دراین عبارت البته باید بسی برتر از شایستگی و صلاحیتی باشد که به عنوان پیامبر از آن برخوردار است، بلکه منظور از آن همان صلاحیتی است که مبنای دعای سلیمان (ع) واقع شده است: «وَادْخِلْنی بِرَحْمَتِکَ فی عِبٰادِکَ الصّٰالِحین/ مرا به مهر خویش در زمرهٔ بندگانِ شایسته‌ات درآور». این از آن است که پیامبران از میزان صلاحیتی برخوردارند که آنان را سزاوارِ نبوت گردانده است، آنگاه اگر چنین نباشد آنان شایستهٔ پیامبری نخواهند بود و چنین صلاحیتی نسبت به آنان به سانِ پایبندی ما به انجام دادن واجبات است. امّا پس از آنکه همهٔ پیامبران از این درجهٔ شایستگی لازم برای پیامبری برخوردار گشتند، مراتب آنها در احراز شایستگی‌های بیشتر متفاوت است به نحوی که هر اندازه که بهره‌ای بیشتر از آن برده باشند، منزلت آنان نیز بالاتر خواهد بود.[2]

دیگر بار به آغاز سخن بر می‌گردیم، به زکریا (ع)، آن پیامبر بزرگواری که از داشتن پسر، آن هم در اوج سالمندی و نازایی همسر در شگفت شد، آنگاه بود که به او گفتند: بدینسان خداوند هر کاری را که بخواهد انجام می‌دهد، سپس از خداوند متعال درخواست کرد که نشانه‌ای دالّ بر آبستنی همسرش به او بنمایاند، پس به او گفتند: نشانه‌ات آن باشد که سه شبانه‌روز ـــ در اوج صحّت و سلامتی ـــ با مردم سخن نتوانی گفت، منظور آن است که مانعی آسمانی نخواهد گذاشت ـــ که جز یاد خداوند ـــ سخنی دیگر بر زبان آوری و خداوند متعال به این حقیقت چنین اشارت دارد: «گفت: پروردگارا، چگونه برای من کودکی پدید آید حال آنکه زنم نازاست و به راستی من [نیز] از پیری به ناتوانی [و فرتوتی] رسیده‌ام. فرمود: بدینسان است. پروردگارت فرموده است: آن بر من آسان است و به راستی پیش از تو را در حالی آفریدم که هیچ چیز نبودی. گفت: پروردگارا، برای من نشانه‌ای بگذار. فرمود: نشانه‌ات آن

۱. تفسیر روح المعانی، ۱/۵۴۱ ـ ۵۴۲. ۲. تفسیر فخررازی، ۸/۳۷.

است که در عین تندرستی، سه شبانه‌روز نمی‌توانی با مردم سخن بگویی». [مریم، ۸ تا ۱۰].

مفسران در تفسیر آیهٔ دهم چند نظر دارند؛ گروهی معتقدند که خداوند متعال تا سه شبانه‌روز زبانش را بند آورد و در آن مدت جز به رمز و اشاره نمی‌توانست با مردم سخن بگوید. منظور از رمز، اشاره به دست، سر و غیره است، طبری می‌گوید، مراد از آن اشاره با دو لب (لب جنباندن) است که گاهی نیز در جنباندن ابروها و چشم‌ها نیز به کار برده می‌شود.

این رخداد دو فایدهٔ مهم داشت، نخست آنکه نشانه‌ای بر پیدایی فرزند بود و از دیگر سوی خداوند متعال زبانش را از سخن گفتن دربارهٔ امور دنیا بازداشت، در عین حال او را بر ذکر و تسبیح و تهلیل توانا ساخت تا در این مدت به یادکردِ خداوند متعال مشغول باشد و این نعمت ارزشمند را که بر او ارزانی داشته بود، سپاس بگزارد، بنابراین تقدیر این یک رخداد، هم نشانه‌ای بود بر مقصود خداوند و نیز برای ادای سپاس نعمتی که خداوند او را به آن نواخته بود در این صورت فراگیر تمامی اهداف و مقاصد است، افزون بر آن این واقعه خود از چندین وجه معجزه بود، نخست آنکه در عین ناتوان بودن از سخن گفتن دربارهٔ امور دنیوی می‌توانست به ذکر و تسبیح زبان بگشاید، که این خود از بزرگ‌ترین معجزات است، دوّم اینکه حصول چنین امری نیز در دورانی که وی به سخن گفتن توانا بود و در اوج سلامتِ بُنیه و اعتدال مزاج قرار داشت، خود معجزه است. سوّمین وجه اعجاز آن بود که به او خبر دادند که به محض وقوع آن حالت، وجودِ فرزندش نیز حاصل می‌شود، پس به حقیقت پیوستن آن خبر نیز خود معجزه است.[1]

۲. یحییٰ (ع)

یحییٰ (ع) زاده شد و پاک و استوار به جوانی رسید، چنانکه در پرهیزگاری و پارسایی و فرمانپذیری از پروردگارش نمونه بود. چنانکه در نیکوکاری در حقّ پدر و مادر نیز زبانزد عام و خاص بود و خداوند متعال نیز او را به دانش و حکمت نواخته و با رسالت بر او منت گذارده بود. چنین روایت کرده‌اند که وی هرگز آهنگ انجام گناهی نیز نکرد و همچون دیگر کودکان خود را به بازی سرگرم نساخت و همواره می‌گفت که برای بازی آفریده نشده‌ام. یحییٰ (ع) دوّمین معجزه برای بنی‌اسرائیل بود، زیرا ولادت مریم (ع) نخستین معجزه بود، چرا که مادرش

۱. تفسیر طبری، ۲۶/۳؛ تفسیر فخررازی، ۴۰/۸.

«حنة» نازا بود و فرزندی به دنیا نمی‌آورد، آنگاه این سلسله معجزات به سوّمی کامل شد و عیسیٰ (ع) بدون پدر چشم به جهان گشود.[1]

خداوند متعال قصّه یحییٰ و نیز مریم را از آن روی بر داستانِ عیسی (ع) مقدّم داشت که در واقع زادنِ فرزندی که پدر و مادری پیر و فرتوت به روش معمول بشری نزدیک‌تر است تا آفرینش فرزندی بدونِ پدر، و بهترین شیوه در آموزش، آن اسّت که مراحل از آسانتر به دشوارتر مراعات شود.

افزون بر این خداوند متعال یحییٰ (ع) را با تحسینی دل‌انگیز ستوده و به نیکوکاری، پرهیزگاری، شایستگی و استواری توصیف کرده است، چنانکه می‌فرماید: [گفتیم:] ای یحییٰ، به جدّ [و جهد احکام] کتاب [آسمانی] را بگیر و به او در کودکی حکمت دادیم. و [نیز] از نزد خویش [به او] مهربانی و پاکدلی [بخشیدیم] و [او] پرهیزگار بود. و در حقّ پدر و مادرش نیکوکار بود و گردنکش [و] نافرمان نبود. و روزی که به دنیا آمد و روزی که می‌میرد و روزی که زنده برانگیخته می‌شود، سلام بر او باد» [مریم، ۱۲ ـ ۱۵].

مفسران می‌گویند که خداوند متعال در این آیات نُه وصف برای یحییٰ (ع) برشمرده است. نخست آنکه به او کتاب داد، و کتاب همان تورات/ کتاب بنی اسرائیل پس از موسیٰ (ع) است که پیامبرانشان احکام آن را به پا داشته، آن را به مردم می‌آموختند و به آن حکم می‌کردند و در واقع یکی از مهم‌ترین نعمت‌های الٰهی بر بنی‌اسرائیل بود. چنانکه می‌فرماید: «وَ لَقَدْ آتَـیْنٰا بنی‌اسرائیلَ الکِتٰاب وَالْحُکْمَ وَالنُبُوَّة/ و به راستی به بنی‌اسرائیل کتاب و فرمانروایی و پیامبری دادیم» [جاثیه، ۱۶]، ابن عطیه می‌گوید: بنا بر اجتماع امت آن کتاب، تورات بوده است، چرا که الف و لام برای عهد و در آن صورت معهود دیگری جز آن در میان نیست. دیگر آنکه انجیل در آن زمان هنوز نازل نشده بود، چنانکه این ویژگی را بسیاری از پیامبران داشتند. همچنین گفته‌اند که مراد از «کتاب»، صحف ابراهیم (ع) است و برخی نیز معتقدند که الف و لام برای جنس است یعنی کتاب خدای متعال. به هر حال یحییٰ وارث پدرش، زکریا شد، از این رو برای حمل بار سنگینِ رسالت فراخوانده شده و این که با نیرومندی و عزم و اراده این امانت را به انجام رساند و هرگز سستی به خود راه ندهد و ضعفی در اراده‌اش پدید نیاید و از تکالیف خود دربارهٔ آنچه به ارث برده بود، از پای ننشیند.[2]

---

۱. محمدخلیل هراس، پیشین، ص ۱۸۳.
۲. روح المعانی، ۷۲/۱۶؛ فی ظلال القرآن، ۲۳۰۴/۴.

دوّم آنکه خدا در کودکی به او حکمت داد. بدینسان می‌بینیم که یحییٰ (ع) برای انجام مسئولیت بزرگی که داشت، در ره‌توشه‌ای هم که از خداوند دریافت داشت یگانه بود، همان طور که به نام و به دنیا آمدنش یگانه بود. ابونعیم و ابن مردویه و دیلمی از ابن عباس از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده‌اند که در این باره فرمود: «در هفت سالگی به او فهم ارزانی داشته شد». و در روایت دیگری مرفوعاً باز از ابن عباس منقول است که کودکان به یحییٰ بن زکریا گفتند: بیا با همدیگر بازی کنیم، او در پاسخ آنان فرمود: آیا برای بازی آفریده شده‌ایم، بیایید نماز بگذاریم، و معنای اینکه می‌فرماید: «وَ آتَیْنَاهُ الْحُکْمَ صَبِیّاً» همین است، و علماء دربارهٔ معنای «حکم» اختلاف نظر دارند، برخی بر این باورند که حکم در این عبارت به معنای حکمت (یعنی فهم تورات و فقه در دین) است، طبری می‌گوید: ابن عبارت به آن معناست که در کودکی و پیش از آنکه به سنّ مردی برسد، به او توانِ فهم کتاب دادیم. برخی نیز آن را به خرد و فراستِ درست معنی کرده‌اند و گروهی نیز آن را نبوت دانسته‌اند که هواخواهانِ این نظریه بسیارند. چنانکه می‌گویند که وی در سن سه سالگی به پیامبری برانگیخته شد و کسانی سنِ هفت سالگی و دو سالگی را نیز ذکر کرده‌اند، حال آنکه بیشتر پیامبران پس از چهل سالگی رسالتِ یافته‌اند. در عین حال گروهی معتقدند که «حکم» در این عبارت به معنای نبوت نیست، چرا که پیامبران در چهل سالگی نبوت می‌یابند، بلکه مراد فهم و فقه در دین است و حکمتِ تفسیر شده به پیامبری (چنانکه در آیهٔ ۲۵۱ سورهٔ بقره و در حقّ داوود (ع) آمده) جز این است.[1]

فخرالدین رازی در این باره معنای پیامبری را ترجیح می‌دهد، چرا که می‌گوید: خداوند متعال در کودکی خردِ او را استوار داشت و به او وحی کرد و نیز از آن حیث که خداوند متعال یحییٰ و عیسیٰ (ع) را در کودکی به پیامبری برانگیخت، نه همچو موسیٰ و محمد، علیهما السلام، که در زمانِ رسیدن به اوجِ مرتبتِ رشد، به نبوت برانگیخته شدند. آنگاه بهتر آن است که حکم در این آیه به نبوت معنی شود، نخست بهرِ آنکه خداوند متعال در این آیه صفات شرف و منقبتِ وی را ذکر می‌کند و پیداست که پیامبری گرامی‌ترین صفت بشر و ذکر آن در این مقام (به عنوان جایگاه ستایش) از اوصاف دیگر بایسته‌تر است و می‌باید نبوّت او نیز در این آیه ذکر شود و از میان عبارات آیه هیچ لفظی ــ جز واژهٔ حکم ــ شایستهٔ حمل بر معنای

---

۱. تفسیر طبری، ۵۴/۱۶ ـ ۵۵؛ تفسیر نسفی، ۳۰/۳؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۸۳/۳؛ تفسیر روح المعانی، ۷۲/۱۶؛ صفوة التفاسیر، ۲۱۳/۲؛ الکشاف، ۵۰۴/۲.

نبوّت نیست. دوّم آنکه حکم آن است که علی الإطلاق بتوان بدان به سود یا زیانِ کسی حکم کرد و این غرض جز با نبوّت برآورده نمی‌شود.

آنگاه اگر بگویند حصول عقل و زیرکی و پیامبری چگونه در کودکی رواست؟ در پاسخ چنین پرسشگری باید گفت: پیدایی امرِ خارق‌العاده یا محال است یا نیست؟ اگر محال باشد، که آنگاه باید باب پیامبری مسدود گردد، چرا که پایهٔ کارِ پیامبران بر معجزه است که آن هم معنایی جز خرق عادت ندارد، اما اگر محال نباشد، دیگر حصول چنین امری بعید نخواهد بود، چرا که خردمند شدن کودکی هرگز دشوارتر از دو نیم شدن ماه و شکافتن دریا نیست.[1]

سوّم آنکه می‌فرماید ما از نزد خویش او را مهرورز قرار دادیم، یعنی خداوند متعال و به عنوانِ بخششی از نزد خود (بدون هیچ مشقت و آموزشی) به او مهربانی ارزانی داشت، که چنین وصفی در حق او و برای او بسیار پسندیده بود. چرا که مهربانی و مهرورزی برای هر پیامبری که مکلف به رعایتِ احساس و عواطفِ دل و جانِ مردم و خویگر شدن و جذبِ مهربانانهٔ آنان به نیکی باشد، ضروری می‌نماید، از زید روایت شده است که «حنان» در اینجا به معنای محبّت است که روایت عکرمه نیز همین است، یعنی از نزد خویش به او محبتی دادیم، منظور آنکه او را محبوب و خوشایند مردم قرار دادیم، چنانکه هر کس او را می‌دید به او مهر می‌ورزید، نظیرِ آنکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي». از عطاء بن رباح روایت شده است که مراد از آن این است که در کودکی برای بزرگداشتش به او «حکم» دادیم، چرا که در کودکی او را پیامبر ساختیم. کدامین بزرگداشت از این والاتر است. دلیل آن نیز این است که روزی ورقة بن نوفل در حالی گذرش بر بلال افتاد که او را شکنجه می‌کردند و پشتش را به شن‌ریزه‌های داغِ صحرا چسبانده بودند و او می‌گفت: اَحد، اَحد. آنگاه گفت: سوگند به ذاتی که جانِ من در قبضهٔ قدرت اوست اگر او را بکشید، او را مردی مهرورز یعنی بزرگوار می‌انگارم.[2] چهارمین وصف «زکاة» است. زکاة به معنای پالودگی از آلودگی و گناه است، قتاده می‌گوید، زکات همان کارِ شایسته است، ضحاک و ابن جریج نیز گفته‌اند زکاة به کار شایستهٔ پاک می‌گویند. عوفی از ابن عباس روایت کرده که معنای «زکاة» برکت است، آنگاه به این معنی خواهد بود که خداوند متعال به او پاکی و پاکدامنی و پاکدلی و پاک سرشتی داده تا با آن

---

۱. تفسیر فخررازی، ۱۹۱/۲۱ ـ ۱۹۲.

۲. تفسیر روح المعانی، ۷۳/۱۶؛ تفسیر فخررازی، ۱۹۲/۲۱ ـ ۱۹۳.

هرگونه چرکینی دل‌ها و آلودگی جان‌ها را بزداید و آنها را پاک و پالوده بدارد.[1] فخررازی می‌گوید:[2] این فرمودهٔ الٰهی: «و زکاة» وجوهی دارد؛ گروهی گفته‌اند که منظور از آن، این است که به او عملِ شایستهٔ پاکی دادیم، چنانکه همین معنی از ابن عباس، قتاده، ضحاک و ابن‌جریج روایت شده است. دیگر آنکه از حسن بصری روایت شده که: او زکات است برای کسانی که بدو روی آورند تا از پاکان باشند. سوّم آنکه می‌گویند معنای عبارت آن است که او را با ستایش نیکو پاک داشتیم، چنانکه گواهان، آدمی را پاک می‌شمارند. وجه چهارمی نیز از کلبی منقول است که زکاة به معنی صدقه‌ای است در راه پدر و مادرش. همچنین در معنای «زکاة» برکت و نموّ را نیز گفته‌اند، چنانکه عیسی (ع) می‌گوید: «أَجْعَلَنِي مُبَارَكاً أَيْنَمَا كُنْتُ».

پنجمین وصف این است که «تقی/ پرهیزگار» بوده که در معنای آن گفته‌اند که به خداوند پیوسته و به امرِ او پرهیزگار و مراقب بود، به نحوی که از او بیم داشت و همواره در عیان و نهان خدا را ناظر بر خود می‌دید، و سزاوارترین مردم به این وصف کسی است که نه گناهی مرتکب شده و نه آهنگ گناهی کرده است، یعنی یحیی بن زکریا (ع)، چنانکه پیش از این با ذکر روایاتی به این موضوع اشارتی کردیم، از جمله آنکه رسول خدا (ص) می‌فرماید: «هر بنده‌ای که در قیامت به لقای الهی رسد، گناهی کرده است، مگر یحیی بن زکریا». گروهی از پیشوایان حدیث از جمله احمد و مالک در کتابِ الزّهد، و عبدالله بن مبارک و ابونعیم از مجاهد روایت کرده‌اند که خوراک یحیی بن زکریا، علیهما السلام، از گیاهان بود و آن حضرت چنان از بیم خداوند می‌گریست که حتی اگر قیر بر چشمانش بود، آن را می‌شکافت، چنانکه اشک‌ها را در چهرهٔ او مجرایی ساخته بود.[3]

ششمین وصف او نیکوکاری در حقّ پدر و مادر است که یحیی به پدر و مادر خویش نیکوکار و در فرمانبرداری و محبّت به آنان پیشرو بود و هرگز از فرمان آنان سر نمی‌پیچید، چرا که پس از تعظیمِ خداوند متعال، هیچ عبادتی به پای بزرگداشتِ پدر و مادر نمی‌رسد. از این روی خداوند متعال می‌فرماید: «وَ قَضٰى رَبُّکَ اَلاّ تَعْبُدوا إِلاّ إِيّاهُ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحساناً/ پروردگارت چنین مقرر داشته که جز او را نپرستید و به پدر و مادر خویش نیکی کنید» [إسراء، ۲۳].[4]

---

۱. تفسیر ابن کثیر، ۱۸۴/۳؛ فی ظلال القرآن، ۲۳۰۴/۴.
۲. تفسیر فخررازی، ۱۹۳/۲۱.
۳. تفسیر طبری، ۵۸/۱۶؛ تفسیر روح المعانی، ۷۳/۱۶.
۴. در اسلام آیات و احادیث بی‌شماری دربارهٔ نیکی کردن به پدر و مادر وارد شده است.

هفتمین وصف یحیی (ع) در این آیه ستمکار نبودنِ وی است، چنانکه هرگز از روی کبر و برتری‌جویی از حق روی بر نمی‌تافت و همواره به راستی گردن می‌نهاد و هرگز به مردم فخر نمی‌فروخت و بر آنان برتری نمی‌جست. همچنین در معنای جبّار گفته‌اند که وی کسی است که جز خود برای کسی حقی قائل نیست. از ابن عبّاس روایت شده است جبّار کسی است که می‌کُشد و از روی خشم مردم را گردن می‌زند.[۱] در این آیه مراد وصفِ فروتنی و نرمخویی حضرت یحییٰ (ع) است که آن از اوصاف مؤمنان است، چنانکه خداوند متعال در حق پیامبر اسلام می‌فرماید: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْكُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ / پس به [لطف] رحمتی از [سوی] خدا با آنان نرمخو شدی و اگر درشتخوی سختدل بودی، به یقین از پیرامونت پراکنده می‌شدند ...» [آل عمران، ۱۵۹].[۲] حسن بصری می‌گوید: این خُلقی است که محمد (ص) بر پایهٔ آن برانگیخته شده است، چرا که خویشتن را به فروتنی و خداوند را به عظمت و کمال شناختن در رأس تمامی عبارات قرار دارد و اگر کسی خویشتن را به فروتنی و خداوند را به کمال بشناسد، آنگاه چگونه می‌تواند برتری‌جوی و خودبزرگ‌بین باشد، از این روی وقتی ابلیس خودرأی شد و سرکشی کرد از بخشایش الٰهی و از دین دور ماند.[۳]

هشتمین وصفش در این آیه سرکش نبودن است (و لم یکن عصیّاً) عصّی از عاصی بلیغ‌تر است چنانکه علیم نیز از عالم رساتر است. منظور از این عبارت بیان مبالغه در پرهیزگاری ــ نه نفی مبالغه ــ است. همچنین برخی مخالفِ فرمانِ سرور عزوجلّ را نیز «عصيّ» دانسته‌اند. چنانکه برخی نیز فرزندی را که از فرمانِ پدر و مادر خویش سرپیچی کند، عصّی می‌دانند. طبری می‌گوید «و لم یکن جباراً عصّیاً» یعنی از طاعتِ خداوند و فرمانِ پدر و مادر سر نمی‌پیچید بلکه برای خداوند و پدر و مادر خویش فروتن و متواضع بود و از اوامر آنان فرمان می‌پذیرفت و از نواهیِ آنان باز می‌ماند و هرگز نسبت به خداوند و پدر و مادرش سرکش نبود.[۴]

نهمین وصف یحییٰ (ع) در این آیه آن است که می‌فرماید: «و سلامٌ علیه یوم ولد و یوم یموت و یوم یبعث حیّاً/ درود بر او باد روزی که زاده شد و روزی که می‌میرد و روزی که

۱. تفسیر روح المعانی، ۷۳/۱۶.
۲. برای تفصیل بیشتر ← تفاسیر معتبر ذیلِ آیهٔ پیش گفته.
۳. تفسیر فخر رازی، ۱۹۳/۲۴.
۴. تفسیر طبری، ۵۸/۱۶.

زنده‌برانگیخته می‌شود»، که مفسران در این باره سخنانی چند گفته‌اند: نخست آنکه طبری می‌گوید: روزی که به دنیا آمد ایمن از آن بود که دستِ شیطان بتواند گزندی به او برساند، چنانکه بنی‌آدم از او چه‌ها که نمی‌بینند. دیگر آنکه سفیان بن عینیه در این باره گفته است: هولناک‌ترین لحظه‌های انسان در سه جای است: روزی که به دنیا آید، خود را بیرون از جایی که بوده احساس می‌کند؛ روزی نیز که می‌میرد، گروهی را می‌بیند که هرگز آنان را ندیده است؛ و روزی که برانگیخته می‌شود، خویشتن را در محشری سترگ می‌بیند. بدینسان خداوند متعال یحییٰ (ع) را بسی نواخت که او را در هر سه مرحلهٔ پیش‌گفته به طور ویژه ایمن داشت. نظر سوّم از آنِ عبدالله بن نفطویه است که می‌گوید: «سلامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وَلِدَ» یعنی آغازین لحظه‌ای که چشم به دنیا می‌گشاید و «يَوْمَ يَمُوتُ» یعنی نخستین روزی که ابتدای امر آخرت را در آن روز می‌بیند و «يَوْمَ يُبْعَثُ حيّا» یعنی نخستین روزی که بهشت و دوزخ را می‌بیند (روز قیامت)، و از آن روی قیدِ «حيّاً/ زنده» را آورد چرا که آن حضرت از شهیدان است و خداوند در حق شهدا می‌فرماید: «بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ/ حق این است که آنان زندگانی هستند که در نزدِ پروردگارشان روزی می‌خورند». و ابن عطیه می‌گوید: معنی آشکارتر آن است که مراد از «سلام» همان تحیت (درود فرستادنِ) متعارف برای گرامی‌داشت است، زیرا چنین درودی در سه جایگاه مهم از سوی خداوند بر بنده‌اش فرستاده می‌شود در جایگاه‌هایی که بنده در آنجا واقعاً در غایتِ سستی و حاجت و کمبود ره‌توشه و نیاز به خداوند متعال است. ابن جریر در تفسیر، به سند خود از قتاده روایت کرده است که حسن بصری می‌گوید: «یحییٰ و عیسیٰ به هم برخوردند و عیسیٰ به او گفت: برای من آمرزش بخواه که تو از من بهتری. یحییٰ نیز به او گفت که برای من آمرزش بخواه که تو از من بهتری. عیسیٰ گفت: نه تو از من بهتری، من بر خویشتن درود فرستاده‌ام اما خداوند بر تو درود فرستاده است؛ پس سوگند به خداوند که فضلِ هر دوی آنها معلوم گردید. (احمدبن‌حنبل نیز این روایت را در کتاب الزهد، از حسن روایت کرده و آلوسی نیز در روح المعانی آورده است).[۱]

۳. شهادت یحییٰ (ع)

منابع مسیحی کُشتن حضرت یحیی (یوضا معمدان در نگاهِ آنان) را به هیرودوس آنتیپاس (۶ـ

۱. تفسیر طبری، ۵۸/۱۶ ـ ۵۹؛ تفسیر روح المعانی، ۷۴/۱۶؛ تفسیر فخررازی، ۹۱۳/۲۱؛ تفسیر نسفی، ۳۰/۲.

۳۹ م) نسبت می‌دهند: به این شرح که هیرودوس، کارگزارِ یهودیِ مقرّر از جانب روم، خواست که با «هیرودیا»، زنِ برادرش، «فیلبس» ازدواج کند، امّا یوضای معمّدان (یحیی (ع)) فتوا داد که چنین ازدواجی روا نیست در نتیجه نباید انجام شود، آنگاه بود که هیرودوس تصمیم گرفت که از دست او رها شود، اما از خشمِ مردمانی که به پیامبری او باور داشتند، بیمناک شد. در نتیجه به همین بسنده کرد که او را در سلولِ زندان جای دهد، آنگاه «هیرودیا» در جشن تولّد هیرودوس مجال یافت که جشنی بر پا کند و با دخترش «سالومه» همداستان شد که تقریباً نیمه عریان برای عمویش که پادشاه بود برقصد و چون رقّاصی او پایان یابد و پادشاه فریفته‌اش شود، سرِ یحییٰ را بر طبقی از او بطلبد و سالومه به اشارتِ مادرش عمل کرد و هیرودوس ناچار شد که خواستهٔ برادرزاده‌اش را ـــ هر چه که باشد ـــ در برابر پذیرش خواهش او برآورده سازد، آنگاه فوراً دستور داد تا یحییٰ را با شمشیر گردن زنند و سراور را نهاده بر طبقی پیش آورند تا بدین وسیله جشن پایان پذیرد. آنگاه سرِ مبارک آن حضرت را به سالومهٔ پلید عرضه کرد تا وی نیز با نقشی که آفریده بود آن را به مادرش عرضه دارد آنگاه شاگردانِ یحیی شتابان پیکرش را برداشتند و به خاک سپردند و حضرت مسیح را از آن فاجعهٔ هولناک باخبر ساختند.[1]

موضوع با چنین وضعیتی از چند جهت نیازمندِ درنگ است: نخست آنکه تردیدی نیست که حضرت یحیی (ع) همان است که مسیحیان او را یوحنّا معمّدان می‌نامند و آنچنانکه در قرآن کریم آمده و پیش از این به تفصیل درباره‌اش سخن گفته شد، یکی از پیامبرانِ برگزیدهٔ الٰهی بوده است. امّا در چهره‌ای که انجیل متی از او ارائه می‌دهد پیامبر نیست بلکه «پیامبرگونه» است[2] و یا بنا بر انجیل مَرقس «مردی نیکوکار و قدیس» است.[3] دوّم آنکه چرا

۱. انجیل متی، ۱۴:۳ ـ ۱۲؛ انجیل مرقس، ۶:۱۶ ـ ۳۰؛ تاریخ یوسفیوس، ص ۲۱۴؛ قاموس الکتاب المقدّس، ۱۰۱۱/۲؛ فیلب حتّی، پیشین، ص ۴۲۰ ـ ۴۲۲؛ عبدالرزاق نوفل، یوحناالمعمدان، ص ۶۱ ـ ۶۸؛ نیز:
M. F. Unger, *Ungers Bible Dictionary*, 1970, p. 472
آنگاه ← ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۳۰۱/۱ ـ ۳۰۲؛ تاریخ طبری، ۵۸۵/۱ ـ ۵۹۳؛ تاریخ ابن خلدون، ۱۷۳/۲؛ مروج الذهب، مسعودی، ۷۵/۱ ـ ۷۶؛ امّا منابع عربی در بیان این بخش از تاریخ کامل مضطرب هستند، تا آنجا که بر این باورند که خداوند متعال بخت‌نصر (۶۰۵ ـ ۵۶۲ ق.م) را به کیفر رفتاری که با آن پیامبر بزرگوار کردند بر یهود چیره گرداند و او هفتاد هزار زن و مردشان را کشت، با این که امروزه تاریخ بخت‌نصر به روشنی معلوم و مسلّم است و آن اینکه وی در اواخر قرن هفتم تا سال ۵۶۲ از قرن ششم ق.م می‌زیسته است. در حالی که روزگار حضرت یحییٰ بیش از پنج و نیم قرن پس از آن، همروزگارِ مسیح (ع) بوده است.
۲. متی، ۱۴:۵.
۳. مرقس، ۶:۲۰.

باید یوحنّا معمّدان از چنین ازدواجی جلوگیری می‌کرد[1]، در حالی که تا جایی که دانش بنده قد می‌دهد تورات که هیرودوس و هیرودیا هرِ دو بـر آیـین آن بـودند، از چـنین ازدواجـی جلوگیری نمی‌کند، بلکه آن را بر مؤمنانِ به خویش واجب می‌گرداند و حتّی مقرر می‌دارد که فرزندانِ زاده شده در اثر ازدواجِ جدید را نیز به برادرِ مرده نسبت بدهند.[2] اگر چنین مـطلبی درست می‌بود، پس تفسیرِ پیش‌گفتهٔ این رخداد هولناک و حزن‌انگیز، هـمان تـفسیر انـاجیل مسیحیان است، در حالی که هیرودوس مسیحی نبود، بلکه پادشاهی یهودی ـ آدومی بود که بر کشورِ آدومیان که بر آیین یهود بودند فرمان می‌راند و در تاریخ تا آن لحظه نشانی از پادشاهان و حتی اقوام نصرانی نیست؛ چنانکه یحییٰ (ع) نیز مسیحی نبوده تا بر اساس شریعت مسیحی حکم کند، و حتی حضرت مسیح خود نیز تا آن زمان به پیامبری برانگیخته نشده بود که بـه دنبال آن به شریعت انجیل حکم کند. بنابراین باید دلیل دیگری وجود داشته باشد کـه مـانع چنین ازدواجی بوده است. چنانکه بنابر روایتی دیگر گفته‌اند که هیرودوس، برادرش فیلپس ــ همسر هیرودیا ــ را به زندان افکند، آنگاه فرمان داد تـا او را بکشـند، سـپس خـواست کـه همسرش را به زنی گیرد، چه بسا دلیلِ خیزش و مخالفت شدید آن پیامبر بزرگوار با آن ازدواج همین باشد.[3]

در عین حال منابع عربی روایاتی متفاوت با روایت پیش‌گفته را ارائـه مـی‌دهد، چـنانکه دربارهٔ دلایل قتل یحییٰ (ع) می‌گویند که پادشاهِ آن زمانِ دمشق می‌خواست که بـا یکـی از محارم خویش و یا کسی که ازدواجش با او روا نبود ازدواج کند: آنگاه یحییٰ (ع) او را از این کار بازداشت و این کینه همچنان در دلِ آن زن بر جای ماند و آنگاه کـه پـادشاه خـواست خواستهٔ خویش را با او بازگوید، وی خون یحییٰ را از او طلبید و او نیز پذیرفت، آنگاه آن زن کسانی را فرستاد تا او را بکشند و سرش را نهاده در تشتی به نزدش آورند. گفته‌اند که آن زن در همان لحظه یا در همان ساعت فوراً نابود شد. همچنین گفته‌انـد کـه زنِ آن پـادشاه او را خوش داشت و به او پیغام فرستاد و وی از پذیرش خواسته‌اش سر باز زد. آنگاه وقتی از او ناامید شد، به نیرنگی خواست که قتلِ او را از پادشاه بخواهد، اما پادشاه نخست نپذیرفت، ولی

---

۱. مسیحیان حضرت یحیی را «یوحنا معمدان» می‌نامند که یوحنّا اسم او و معمدان بنا بر آنچه در اناجیل آمده مردم را غسل تعمید می‌داد. یعنی آنان را برای توبه از گناهان در رودِ اردن غسل می‌داد، چنانکه حضرت مسیح را نیز او غسل داده است (متی، ۳:۱ ـ ۱۶).

۲. سفر پیدایش، ۳۸:۶ ـ ۱۱.

۳. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۱۱۴۷/۲ ـ ۱۱۴۹.

سرانجام به خواسته‌اش تن داد و کسانی را فرستاد و او را کشتند و سر و خونش را در تشتی برای او آوردند.

دربارهٔ قتلگاهِ او نیز اختلاف نظر وجود دارد. گروهی معتقدند که او را بر صخره‌ای واقع در بیت‌المقدّس گذاشتند، حال آنکه برخی دیگر بر این باورند که او در دمشق کشته شد. اما ابن‌عساکر از قاسم، از موالیِ معاویه روایت می‌کند که «هداد بن هداد»، پادشاه دمشق ـ دخترِ برادرش، «اربل»، پادشاه صیدا را به عقد پسرش درآورده بود، اما پسرش او را سه طلاقه کرد و دیگر بار خواست که به او رجوع کند و در این باره از یحیی بن زکریا فتوا خواست و وی گفت که او برای تو ــ تا زمانی که با دیگری ازدواج نکرده ــ حلال نخواهد بود. آنگاه بود که کینهٔ یحییٰ در سینهٔ او جای گرفت و به اشارتِ مادرش از پادشاه خواست که سرِ یحییٰ را به نزدش آورد. پادشاه ابتدا تقاضای زنش را نپذیرفت اما در نهایت به آن گردن نهاد و کسانی را به سوی او فرستاد و آنان او را در حالی که در مسجد حبرون نماز می‌گزارد کشتند و سرش را در یک سینی گذاردند و برای پادشاه آوردند و آن سر می‌گفت: «تا زمانی که با کس دیگر ازدواج نکرده برای او حلال نیست». آن زن سینی را برداشت و به نزد مادرش برد و آن سر همان را بر زبان می‌آورد. وقتی فراروی مادرش باز ایستاد، زمین شکافت و او را ابتدا تا پاها و از آن پس تا دو پهلو و سرانجام تا شانه‌ها در خود فرو برد. سپس مادرش فرمان داد که سرش را ببرند تا مگر به سرش تسلّی یابد، آنگاه زمین پیکرش را برون انداخت. خونِ یحییٰ همچنان فوران می‌کرد تا اینکه بخت‌نصر آمد و به کیفر آن کارشان هفتاد و پنج هزار کس از آنان را کشت و پس از آن نیز خون یحییٰ همچنان در فوران بود تا اینکه ارمیایی پیامبر فرارویش ایستاد و گفت: ای خون! بنی‌اسرائیل را از بین بردی پس به فرمان الٰهی آرام گیر. آرام گرفت و شمشیر برکشید و از دست مردم دمشق به بیت‌المقدّس گریخت، آنگاه بخت‌نصر آنان را تا آنجا دنبال کرد و بسیاری از آنان را کشت و یا به اسارت گرفت، آنگاه بازگشت.[1]

در این روایات که از برخی جهات با روایت‌های اناجیل همانندی دارند، ضعف‌هایی دیده می‌شود: نخست آنکه یحییٰ (ع) از پیامبران بنی‌اسرائیل بود و هرگز از پیامبرانِ آرامیانِ ساکن دمشق نبود، چنانکه بنی‌اسرائیل نیز در دمشق نبودند، بلکه در فلسطین می‌زیستند. از آن گذشته قتلگاهِ آن پیامبر بزرگوار در بیت‌المقدّس است نه در دمشق. دوم آنکه دمشق در

۱. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۲/۵۳ـ۵۵؛ قصص الأنبیاء، ۲/۳۶۲ـ۳۶۶.

روزگارِ یحییٰ (ع) ــ حدوداً در سال ۶۴ ق.م ــ مستعمرهٔ روم بود. از آن گذشته پادشاه نداشت، بلکه یکی از کارگزارانِ روم در آنجا فرمان می‌راند.[1] سوّم آنکه «هدد/ بنحدد» در قرن نهم پیش از میلاد پادشاه آرامی‌ها در دمشق بود، چنانکه در جنگ خویش به نام «قرمر» در سال ۸۵۳ ق.م با پادشاه آشوری «شلمنصر سوّم» (۸۵۹ ـ ۸۲۴ ق.م) در کنارِ «آحاب»، پادشاه اسرائیل و دیگر حکام ولایات سوریه و فلسطین شرکت داشت؛ بنابراین، وی حدودِ بیش از هشت قرن پیش از روزگارِ حضرت یحیی (ع) می‌زیسته است. چهارم آنکه فرمانروای دمشق ــ نامش هر چه که باشد ــ هرگز برادر پادشاهِ صیدا نبوده است، چرا که یکی آرامی و دیگر فینیقی است. پنجم آنکه پیش از این نیز تصریح شد که روزگارِ حضرت یحیی (ع) بیش از پنج قرن و نیم پس از روزگار بخت‌نصر (۶۰۵ ـ ۵۶۲ ق.م) بوده است، از این روی این دو رخداد نمی‌توانند رابطه‌ای با همدیگر داشته باشند.

ششم آنکه فتوایِ یحیی (ع) دربارهٔ زنی که شوهرش او را سه بار طلاق داده بود، با این مضمون که تا زمانی که با کسی دیگر ازدواج نکرده برای او حلال نخواهد بود، یک فتوای اسلامی و بر اساس شریعت محمّدی (ص) است و چنانکه در تورات متداولِ امروزی می‌بینیم هرگز در شریعت موسیٰ چنین نبود و ما جز تورات سند دیگری در این باره در دست نداریم. (مگر به نصّی از قرآن یا سنت این حکم باطل گردد).

یحییٰ بر اساس شریعت تورات فتوا می‌داد، که برای طلاق این شرط را مقرّر داشته که مرد باید به زنِ طلاق داده‌شده‌اش وثیقه تسریح (طلاق‌نامه) بدهد، آنگاه آن زن می‌تواند جز او با هر کس که بخواهد ازدواج کند، امّا حقّ بازگشت به شوهرِ نخستِ خویش را پس از طلاق گرفتن از شوهر و حتیٰ در صورت مرگ او ندارد[2]. تورات در سِفر تثنیه می‌گوید: «اگر مردی

---

۱. پومپی / Pompey در سال ۶۴ ق.م شهر دمشق را فتح کرد و در سالِ ۶۳ ق.م و در روز شنبه شهر قدس را اشغال کرد و برج و بارویش را ویران ساخت و مردانش را کشت. و پس از آن سراسر دمشق و قدس تحت ولایت روم درآمد و پومبی شتابان به آنجا سازمانی تازه داد و سورهٔ جغرافیایی و سنّتی را سراسر تحت یک نام (ولایت سوریه / Provincia Syria» درآورد و ولایت سوریه جایگزین کشور قدیم سوریه و «انطاکیه» به عنوان پایتختش مقرّر شد، چنانکه «کیلیکیه» نیز به طور مستقل یک ولایت باقی ماند و «یهودیت» غیر ولایتی ضمن چارچوب ولایت سوریه بر جای ماند و پس از مدّت زمانی به شهرهای برخوردار از قوانین یونانی نوعی آزادی داخلی در سایهٔ حکام ولایات رومی دادند و ده ولایت از این شهرها با همدیگر اتحادی را به نام «ذیکاپولیس» تشکیل دادند، آنگاه شهرهایی دیگر نیز به آنان پیوستند و در هر صورت سوریه و فلسطین طی مدت زمانِ رونق امپراتوری روم مجرّد ولایاتَ تحت فرمان روم باقی ماندند. (برای تفصیل بیشتر ← محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۱۱۳۶ ـ ۱۱۳۹).

۲. ازدواج و طلاق در تورات ← (محمد بیومی مهران، إسرائیل، ۴/۲۳۹ ـ ۲۸۶).

زنی را گرفت و با او ازدواج کرد، اگر در چشمانش نعمتی نبیند و در او عیبی مشاهده کند و برای او طلاق‌نامه بنویسد و او را به خویشتن بسپارد و از خانهٔ خویش آزاد کند یا مردی دیگر که او را به زنی گرفته بمیرد، همسرِ نخستش که او را طلاق داده، نخواهد توانست دیگر بار او را پس از آنکه پلید گشته به زنی بگیرد.[1]

همچنین باید به این حقیقت اشارتی رود که حضرت یحییٰ (ع) همروزگارِ حضرتِ مسیح(ع) بوده است و از این روی در روزگارِ قیصر «آگوستوس/ ۲۷ ق.م ـ ۱۴م) و قیصر «تیبریوس/ ۱۴ ـ ۳۷م» می‌زیسته است، چنانکه از کارگزارانِ قدس (پیش از رومی‌ها) با هیرودوس کبیر (۳۷ ـ ۴ ق.م) و فرزندش ارخلاوس (۴ ق.م ـ ۶م) و دیگر فرزندش هیرودوس آنتیپاس (۶ ـ ۳۹م) و از حکام نبطیِ عرب با حارثِ چهارم (۹ ق.م ـ ۴۰ م) معاصر بوده است.

۱. تثنیه، ۲۴:۱ ـ ۴.

کتاب ششم

مسیح، عیسی بن مریم، رسولِ خدا

بخش نخست

مریم مادر مسیح (ع)

از روایات چنین برمی‌آید که «حنة»، زنِ عمران و مادر مریمِ عذرا، دارای فرزندی نشد تا اینکه پای به سنّ پیری گذاشت، آن خانواده در نزد خداوند از ارج و قربی برخوردار بودند، روزی در سایه درختی نشسته بود که دید پرنده‌ای دارد به جوجه‌اش خوراک می‌دهد، مهرِ فرزند در دلش افتاد و از خداوند خواست که به او فرزندی بدهد و به لطف الٰهی به مریم آبستن شد، امّا شوهرش عمران در اثنای بارداری وفات یافت، وقتی فهمید که در بطنِ خویش کودکی دارد، او را برای خداوند نذر کرد، به این معنیٰ که او را ویژهٔ پرستش خداوند بار آورد و در کلیسا نگاه دارد و در هیچ یک از امور دنیا از او بهره‌مند نشود.[1] قرآن کریم نیز به این حقیقت اشارت دارد و می‌فرماید: «إِذْ قٰالَتْ اِمْرَأَةُ عِمْرٰانَ رَبِّ إِنّي نَذَرْتُ لَکَ مٰا في بَطْني مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنّي إِنَّکَ أَنْتَ السَّميعُ الْعَليم/ آنگاه که زنِ عمران گفت: پروردگارا هر آنچه را که در شکمِ خویش دارم آزاد و رها برای تو نذر کرده‌ام، پس از من پذیرا باش که تو شنوای بینایی» [آل عمران، ۳۵] آنگـاه وی می‌پنداشت آنچه را که در شکم دارد، پسر است[2]، زیرا با توجه به نذری که کرده بود، پسر

---

۱. تفسیر طبری، ۲۳۵/۳؛ تفسیر ابی السعود، ۲۳۰/۱؛ تفسیری نسفی، ۱۵۵/۱؛ روح المعانی، ۱۳۳/۳.
۲. زنانِ فقیر یهودی نذر می‌کردند که اگر خداوند به آنان فرزندانی بدهد و زنده بمانند، بزرگ‌ترین آنها را برای خدا (یهوه) می‌بخشد، از این‌رو آن کودک دیگر خدمتگذارِ کشیشان و نگهبانِ معبد می‌شد و شاید هم ←

توان و نیروی بیشتری برای خدمت داشت. دیگر آنکه زن در برخی موارد به دلیل عارض شدنِ حیض و نفاس نمی‌تواند به جاهای پاک درآید و در خدمت کلیسا باشد.[1] از این روی در میانِ آنان نذر برای معبد جز در حق کودکان معمول نبود که نذر می‌کردند تا آنان در خدمت معبد باشند و خود را وقفِ عبادت می‌کردند و از همه چیز دل می‌کندند و روی به سوی خداوند می‌آوردند. اما خداوند فرزندی دختر به «خته» داد، آنگاه بود که وی با نوایی محزون رو به سوی خدا آورد و گفت: «رَبِّ إِنّي وَ ضَعْتُها أُنثى، وَاللّهُ أَعْلَمُ بِما وَضَعَتْ، وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثى وَ إِنّي سَمَّيْتُها مَرْيَمَ، وَ إِنّي أُعيذُها بِکَ وَ ذُرِيتَها مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ/ پروردگارا، من او را دختر زاده‌ام. ــ حال آنکه خدا به آنچه زایید داناتر بود و پسر چون دختر نیست ــ و من او را مریم نامیده‌ام و من او و نسل او را از [شرّ] شیطان رانده شده در پناه تو درمی‌آوردم» [آل عمران، ۳۶]. بدین ترتیب آن مادر بزرگوار، هدیهٔ خویش را به دست پروردگارش سپرد و او را تحت حمایت و رعایتِ او قرار داد و زاد و رودش را از شرّ شیطانِ رانده شده از درگاهِ خود در پناه او درآورد. این سخنی برآمده از دلی پالوده و رغبتِ قلبی اخلاص یافته است، چنانکه هیچ چیز را در حق فرزندش بهتر از آن نمی‌داند که او را از شرّ شیطان رانده شده در پناه خداوند درآورد.[2]

خداوند نیز دعای او را روا داشت و او و فرزندانش را از شرّ شیطانِ رانده شده در پناه خویش درآورد و برای او بر مریم راهی [و دستی] قرار نداد، بخاری و مسلم از قول ابو هریره روایت کرده‌اند که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «ما مَنْ مُولِدً يُولِدَ إِلاّ وَ الشَّيْطانُ يَمَسَهُ حِينُ يُولِد، فَيَسْتَهِلّ مَنْ مَسَهُ صارِفاً، إِلاّ مَرْيَم وَإِبْنُها/ هیچ کودکی زاده نمی‌شود مگر آنکه در زمانِ زادنش شیطان به او دستی می‌رساند و کودک از آن بانگی بلند بر می‌آوَرَد، مگر مریم و فرزندش [که دستِ شیطان هرگز به آنان نرسیده است]». و در روایتی دیگر آمده است هیچ کودکی زاده نمی‌شود، مگر آنکه شیطان به او دستی می‌رساند و او از مسّ شیطان فریادی برمی‌آورد، مگر

→

خود کشیش می‌شد، چنانکه با پرداخت مبلغی پول امکانِ رهایی از این نذر نیز وجود داشت. (لاویان، ۲۸:۱ـ۸). و بنا بر روایتِ تورات در سفرهای خروج و صموئیل اول، گروهی از زنان برای خدمت دم درِ سالن اجتماعات گرد می‌آمدند. امّا این دو نصّ پس از آن تعدیل شده‌اند، چنانکه روشن نیز نیستند که از ایشان به عنوان خدمتگزاران معبد و دیندارانی که در داخل معابد می‌زیستند یاد شده یا زنانی دیندار مورد نظر است ←
A. Bertholt, *Histoire de la Civilisation d'Israel*, Paris, 1929, p. 356; A. Lods, op-cit, p. 448-449.

۱. تفسیر طبری، ۲۳۷/۳.

۲. فی ظلال القرآن، ۳۹۲/۱ـ۳۹۳

مریم و پسرش». آنگاه راوی می‌گوید پس هر چه می‌توانید بخوانید: «وَ إِنّي أُعيذُها بِکَ وَ ذُرّيَّتَها مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ».[1]

بدین ترتیب خداوند متعال نذرِ «حنة» را پذیرفت، چنانکه می‌فرماید: «فَتَقَبَّلَها رَبُّها بِقَبُولٍ حَسَنٍ وِ أَنْبَتَها نَباتاً حَسَناً» آنگاه پروردگارش او (مریم) را به نیکویی پذیرفت و به پرورش نیک او را پروراند» [آل عمران، ۳۷]. پروردگار عالم به پاداش راستی و اخلاصی که دلِ آن مادر بزرگوار سرشار از آن بود و نیز به پاداش آن اخلاص کامل وی در نذر خویش چنین نیک مریم را پذیرفت و پروراند، همچنین او را برای پذیرش نفخهٔ روح و کلمهٔ الٰهی آماده ساخت تا آنکه عیسیٰ (ع) را به آن شیوهٔ نامرسوم در زندگیِ بشر بزاید.[2]

ابن عبّاس، «حبرالاُمّة» روایت کرده که وقتی حنه مریم را به دنیا آورد از آن بیمناک شد که مبادا خداوند دختر را آزاد از هر شرطی نپذیرد، در نتیجه او را در بیت‌المقدّس در نزدِ «قرّائیم» نهاد، آنگاه آنان از آن روی که دختر پیشوایشان بود در میان خود قرعه انداختند تا مگر چه کسی او را برگیرد.[3] زکریا ــ که رئیس احبار بود ــ گفت: من او را برمی‌گیرم و من از آن روی که خاله‌اش همسرِ من است به سرپرستیِ او سزاوارترم. دیگر قراء گفتند: چنین نیست بلکه باید برای عهده‌دار شدنِ سرپرستی او قرعه اندازیم، آنگاه قرعه به نام هر کس که درآمد، او به آن سزاوارتر است. سپس قلم‌های خویش را که با آن وحی را می‌نوشتند، آوردند و همگی را در یکجا گرد آوردند، آنگاه آنها را فروپوشاندند و زکریا به یکی از بچه‌های به سنّ بلوغ نرسیدهٔ ساکن در بیت‌المقدّس (آن خانهٔ پاک) گفت: دست خویش را فرو بر و یکی از آنها را بیرون آر. آنگاه دستش را به آنجا فروبُرد و قلمِ زکریا را بیرون آورد. امّا آنان گفتند: نمی‌پذیریم. بلکه باید قلم‌ها را در آب اندازیم، آنگاه اگر جریان آب هر قلمی را بر سطحِ آب بیرون انداخت، او

۱. صحیح بخاری، ۴۲/۶؛ صحیح مسلم، ۹۶/۷ ـ ۹۷؛ در روایات دیگر از این حدیث ← تفسیرطبری، ۲۳۸/۳ ـ ۲۴۰؛ تفسیر روح المعانی، ۱۳۷/۳؛ تفسیر ابن کثیر، ۵۳۸/۱ ـ ۵۳۹؛ تاریخ ابن خلدون، ۱۶۸/۲ ـ ۱۶۹.
۲. فی ظلال القرآن، ۳۹۳/۱.
۳. فخر رازی در تفسیر کبیر (۴۶/۸) می‌گوید: مفسّران در این باره که چرا همگی آنان به عهده‌دار شدنِ سرپرستی آن کودک تا حدّ منازعه رغبت داشتند، اختلاف نظر دارند. برخی گفته‌اند رغبت آنان را آن روی بود که عمران سرور و پیشوایشان بود و به خاطر حقّی که پدرش بر عهدهٔ آنان داشت، می‌خواستند سرپرستی او را بر عهده گیرند، برخی دیگر نیز گفته‌اند که دلیل چنین گرایشی آن بود که مادرش آن را برای عبادت خداوند و خدمت خانه‌اش نذر کرده بود. برخی دیگر معتقدند برای آن بوده که در کتاب‌های آسمانی از کاروبارِ او و عیسیٰ (ع) یاد شده بود و از این روی با همدیگر به خاطر عهده‌دار شدنِ سرپرستی‌اش منازعه کردند.

سرپرستی‌اش را بر عهده خواهد گرفت. و قلم‌های خویش را در رود اردون انداختند. باز از جریانِ آب قلم زکریا بیرون آمد، آنان گفتند: باید برای بار سوّم قرعه اندازیم، سپس اگر قلم هر کس را که آب با خود ببرد، او سرپرستش خواهد بود، باز قلم‌های خود را انداختند و آب قلم زکریا را با خود بُرد و قلم‌های آنان با جریانِ آب بالا آمدند، آنگاه بود که زکریا او را برگرفت.[1]

فخر رازی می‌گوید مراد از اقلام، افزاری بود که با آن تورات و سایر کتاب‌های آسمانی را می‌نوشتند و شیوهٔ قرعه انداختن آنان چنین بود که مقرّر داشتند، هر کس که قلم او برخلاف جریان آب سیر کند، حق با اوست. وقتی چنین کردند تنها قلم زکریا چنین وصفی داشت، آنگاه بود که سرپرستیِ آن کودک را به او سپردند بیشتر مفسران چنین نظر دارند.[2] قرآن کریم نیز به همین اشارت می‌کند و می‌فرماید: «ذٰلِکَ مِنْ أَنْبٰاءِ الْغَیْبِ نُوحِیهِ إِلَیْکَ وَ مٰا کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یُلْقُونَ أَقْلاٰمَهُمْ أَیُّهُمْ یَکْفُلُ مَرْیَمَ وَ مٰا کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یَخْتَصِمُونَ/ این [گفته‌ها] از خبرهای غیب است آن را به تو وحی می‌کنیم و آنگاه که تیرهای [قرعه] شان را می‌انداختند تا کدامیک از آنها سرپرست مریم باشد به نزدشان نبودی و آنگاه [هم] که با همدیگر گفتگو می‌کردند به نزد آنان نبودی» [آل عمران، ۴۴]. قرآن کریم به رخدادی اشارت دارد که در عهد عتیق و عهد جدیدی که امروزه در دست است، ذکری از آن در میان نیست، امّا به‌طور یقین روحانیان یهودی و مسیحی از آن آگاه بوده‌اند. و آن رخداد قرعه انداختن [به قلم] توسطِ پرده‌دارانِ معبد به این هدف است که مریم نصیب چه کسی باشد. نصِّ قرآنی این موضوع را به تفصیل بیان نمی‌کند، شاید به این دلیل که شنوندگانش از موضوع آگاه بوده‌اند و شاید هم برای آنکه بر اصلِ حقیقتی که می‌خواست برای نسل‌های آینده بیان شود چیزی افزوده نشود.[3]

بدین ترتیب زکریا سرپرستی مریم، مادر مسیح (ع) را پس از وفات پدرش، عمران، بر عهده گرفت. و در خبری صحیح وارد شده که وی شوهرِ خاله یا خواهرش بود، چنانکه می‌فرماید: «فإذٰا یَحْیٰی وَ عِیسیٰ وَ هُمٰا أَبْنٰا الْخٰالة» و بنا بر روایت ابن اسحاق و ابن جریر نیز گاهی از او به عنوانِ شوهرِ خاله‌اش یاد می‌شود. بنابراین، حضرت مریم (ع) تحت حضانت خالهٔ خویش قرار گرفت. همچنین در حدیثی صحیح آمده است که رسول خدا (ص) در حقّ عماره بنتِ حمزه مقرر داشت که تحتِ حضانتِ خالهٔ خویش، همسرِ جعفر بن ابی طالب قرار

۱. تفسیر روح المعانی، ۱۳۸/۳.
۲. فی ظلال القرآن، ۳۹۶/۱.
۳. آل عمران، ۴۴.

گیرد و آن حضرت فرمود: «اَلْخالَةُ بِمَنْزِلَةِ الأُمّ»[1]/ در هر صورت زکریا برای مریم «محرابی» مقرّر داشت، به بخش پیشین هر مسجد و مصلّایی، محراب گویند، چنانکه به گرامی‌ترین و بهترین جای هر مجلسی نیز محراب گفته‌اند. بدین ترتیب آن نیز از جملهٔ مساجد و یا جایگاهی گرامی از مسجد بود که جز او کسی وارد آنجا نمی‌شد، چرا که خداوند می‌خواست او را به ارزشمندی و گرانقدری مریم آگاه کند، سپس هر گاه که در محراب به نزدش می‌رفت، در نزدِ او خوراکی می‌یافت، چنانکه خداوند متعال به این حقیقت اشارتی دارد و می‌فرماید: «وَ كَفَّلَها زَكَرِيّا كُلَّما دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا الْمِحْرابَ وَجَدَ عِنْدَها رِزْقاً قالَ يا مَرْيَمُ أَنّى لَكِ هٰذا قالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ، إِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ/ و زکریا را سرپرست او گرداند، هر گاه که زکریا در محراب بر او وارد می‌شد به نزد او رزقی می‌یافت. می‌گفت: ای مریم، این روزی برایت از کجا آمده است؟ [مریم] می‌گفت: آن از نزد خداست. خداوند هر کس را که بخواهد روزی می‌دهد» [آل عمران، ۳۷].

طبری از سُدّی روایت کرده است که گفت: زکریا او را همراه خویش در خانه‌ای جای داد، در زمستان به نزدش می‌رفت و میوهٔ تابستانی می‌دید و تابستان به نزدش می‌رفت و میوهٔ زمستانی می‌دید. همچنین از ابن عباس روایت شده است که گفت: زکریا در نزد او میوه‌های بهشتی می‌دید، میوهٔ تابستانی را در زمستان و میوهٔ زمستانی را در تابستان.[2]

حافظ ابویعلی از جابر روایت کرده است که روزگاری بر رسول خدا (ص) گذشت که خوراکی نیافت و این موضوع بر آن حضرت بس دشوار آمد، به تمامی خانه‌های همسرانش سر زد اما در نزد هیچ یک از آنها چیزی نیافت. به خانهٔ حضرت فاطمه آمد و فرمود: دخترم! آیا نزد خویش چیزی داری که بخورم، من بس گرسنه‌ام، حضرت فاطمه عرض کرد: پدر و مادرم فدایت، چیزی ندارم. وقتی از آنجا رفت، یکی از همسایگانش دو قرص نان و تکه‌ای گوشت برایش فرستاد، از او گرفت و آن را در خمره‌ای گذاشت و گفت: سوگند به خداوند که در خوردنِ این خوراک، رسول خدا را بر خویشتن و هر آن کس که در نزد من است، ترجیح می‌دهم؛ حال آنکه آنان جملگی به لقمهٔ خوراکی محتاج بودند. حسن و حسین (ع) را به نزد رسول خدا (ص) فرستاد و آن حضرت به خانهٔ فاطمه بازگشت، عرض کرد: پدر و مادرم فدایت باد، خداوند رزقی عنایت کرد و آن را برای تو پنهان کردم. فرمود: دخترم آن را بیاور.

---

۱. تفسیر ابن‌کثیر، ۵۳۹/۱.

۲. تفسیر طبری، ۲۴۵/۳ ـ ۲۴۶.

می‌گوید: آن را که در خمره گذاشته بودم، آوردم و سرش را که گشودم، ناگهان دیدم که آن خمره پر از نان و گوشت است. چون به آن باز نگریستم، مبهوت ماندم و دانستم که برکتی از جانب خداوند است، خداوند را سپاس گزاردم و بر پیامبرش درود فرستادم و آن را در حضور رسول خدا (ص) نهادم، وقتی آن را دید خداوند را سپاس‌گزارد و فرمود: «دختر جان آن را از کجا آورده‌ای». گفتم پدرجان «هُوَ مِنْ عِنْدَ اللّٰه إِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ / آن از نزد خداوند است و خداوند به هر کس که بخواهد روزیِ بی‌شمار می‌دهد». باز خداوند را سپاس گزارد و فرمود: «دختر جان، خداوند را سپاس که تو را به سرورِ زنان بنی‌اسرائیل همانند گردانیده است، چرا که هر گاه خداوند به او رزقی می‌داد و در آن باره از او می‌پرسیدند، می‌گفت: «هُوَ مِنْ عِنْدَ اللّٰه، إِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ». آنگاه رسول خدا (ص) کسی را به دنبال علی (ع) فرستاد، آنگاه آن حضرت از آن خوردند و علی و فاطمه و حسن و حسین و تمامی همسرانِ پیامبر اکرم (ص) و اهلِ بیت او خوردند تا اینکه همگی سیر شدند. آنگاه حضرت فاطمه، سلام اللّه علیها، گفت خمره همچنان پُر ماند و باقی‌ماندۀ آن برای تمامیِ همسایگان کفایت کرد و خداوند متعال در آن برکت و خیر بسیار نهاد.[۱]

بدینسان مریم عذراء در اوج پاکی و پرستش و دوری از پلیدی و رذایل امور پرورش یافت، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَ إِذْ قالَتِ الْمَلائِكَةُ يا مَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفاكِ وَ طَهَّرَكِ وَاصْطَفاكِ عَلىٰ نِساءِ الْعالَمِينَ * يا مَرْيَمُ اقْنُتي لِرَبِّكِ وِاسْجُدي وَارْكَعي مَعَ الرّاكِعِينَ / و آنگاه که فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند تو را برگزیده و تو را پاک داشته و بر زنان جهانیان برگزیده است. ای مریم، برای پروردگارت فرمانبردار باش و سجده کن و با رکوع کنندگان رکوع کن» [آل عمران، ۴۲ ـ ۴۳]. فخررازی می‌گوید[۲]: بدانکه نخستین موضوعِ یاد شده در این آیه «اصطفاء / گزینش»، دوّمین موضوع «تطهیر / پاک داشتن» و سوّمی برگزیدن بر زنانِ جهانیان (نساء العالمین) است و نمی‌توان اصطفای نخست را عین اصطفای دوّم دانست، چرا که تصریح به تکرار امری روا نیست پس ناگزیر باید اصطفای نخست را منصرف به امور نیکوی اتّفاق افتاده برایش در آغاز عمر و اصطفای دوم را متوجه به رخدادهای سال‌های پایانی دانست. مواردی از اصطفای نوع نخست عبارتند از آنکه خداوند متعال آزادی او و از هر شرطی را که (مورد نذرِ مادرش بود) با وجود دختر بودنش پذیرفت که هیچ یک از دیگر زنان چنین

۱. تفسیر ابن کثیر، ۵۳۹/۱ ـ ۵۴۰؛ تفسیر روح المعانی، ۱۴۱/۳.
۲. تفسیر کبیر، ۴۳/۸.

ویژگی‌ای ندارند، دیگر آنکه حسن بصری می‌گوید: تا مادرش او را زاد یک لحظه نیز او را تغذیه نکرد، بلکه او را به زکریا سپرد و خوراکش از بهشت می‌آمد. سوّم آنکه خداوند متعال به او توفیق پرستش محض داد (به امور دنیوی تعلقی نداشت) و در چنین معنایی از پرستش به انواع لطف و عنایت و تندرستی او را نواخت، چهارم آنکه امرِ معیشتِ وی را خود بر عهده گرفت و روزی‌اش از نزد خود خداوند متعال می‌آمد، چنانکه می‌فرماید: «إِنّٰى لَكِ هٰذٰا قٰالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدَ اللّٰه / این روزی از کجا برایت آمده است، می‌گفت آن از نزد خداوند است» پنجم آنکه خداوند متعال سخنِ شفاهی (لفظی) فرشتگان را به او شنواند، حال آنکه چنین اتفاقی برای هیچ یک از زنان عالم رُخ نداده است، بنابراین مراد از اصطفای نخست همین است.

اما دربارهٔ تطهیر (پاک داشتن) نیز باید گفت که امر وجوهی دارد؛ نخست آنکه خداوند متعال او را از کفر و گناه پاک داشت، دوم آنکه او را از تماس مردان، پاک نگاه داشت، سوم آنکه وی از حیض پاک بود. چنانکه گفته‌اند حضرت مریم هرگز عادتِ ماهیانه به خود نمی‌دید، چهارم آنکه وی را از کارهای نکوهیده و عادات زشت برکنار داشت، پنجم آنکه سخن و تهمت و دروغِ یهودیان را از وی پالود. ولی دربارهٔ اصطفای دوم باید گفت که مرا آن است که خداوند متعال عیسیٰ (ع) را بدون پدر به او بخشید و زبان عیسیٰ را پس از نخستین لحظه‌های زادن گشود، چنانکه به برائت مادرش از تهمتی که به او روا داشتند، گواهی داد، و خداوند او و فرزندش را به عنوان نشانه و معجزه‌ای برای جهانیان معرّفی کرد. با توضیحات پیش‌گفته معانیِ این واژگانِ سه‌گانه روشن می‌شود.

علّامه آلوسی نیز در تفسیر خویش، روح المعانی، قضیهٔ اصطفای (گزینش) مریم را بر زنانِ جهانیان به بحث گذارده است[1]، چنانکه مقرر می‌دارد که گروهی گفته‌اند: که خداوند متعال وی را بر هر زنی و در هر زمانی برگزیده است، از این روی خود به افضلیّت وی بر حضرت فاطمهٔ زهراء، مادرش امّ المؤمنین خدیجه و امّ المؤمنین عایشه، رضی اللّه تعالی عنهّن، استدلال کرده است، و این از آن روی است که ابن عساکر به یکی از طرقِ [روایت خویش] از ابن عباس روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: «سَيِّدَةُ نِساءُ اَهْلَ الْجَنَّة: مریم بنت عمران، ثُمَّ فاطمه، ثُمَّ خدیجه، ثُمَّ آسیه اِمْرأة فرعون / سرور زنان بهشتی نخست مریم بنت عمران، آنگاه فاطمه، سپس خدیجه و آنگاه آسیه همسر فرعون است». همچنین ابن جریر از حضرت فاطمه، صلّی

---

۱. طبری و ابن کثیر چندین حدیث را در فضیلت حضرت مریم ذکر کرده‌اند (← تفسیر طبری، ۲۶۳/۱ - ۲۶۴؛ تفسیر ابن کثیر، ۵۴۲/۱ - ۵۴۴؛ البدایة و النهایة؛ ۵۹/۲ - ۶۳).

اللّه تعالی علی ابیها و علیهما وسلّم، روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) به من فرمود: «اَنْتِ سَیِّدَةُ نِساءَ اَهْلِ الْجَنَّةِ اِلاّ مَرْیَمُ البَتُول» تو ــ بجز مریمِ پاک پاکدامن ــ سرور زنان بهشتی هستی». اما بنا بر نظر دوم منظور از عبارت، برگزیده بودن وی از میان زنانِ روزگارِ خویش است، که در این صورت افضلیت وی بر فاطمه، رضی اللّه عنها، لازم نمی‌آید.[1]

ابن کثیر می‌گوید: این احتمال وجود دارد که مراد از آن زنان فرمان خو او بوده باشد، چنانکه خداوند متعال در حقّ موسیٰ (ع) می‌فرماید: «إِنِّي اصْطَفَيْتُکَ عَلَى النَّاس/ من تو را بر این مردم برگزیدم». یا اینکه در حق بنی‌اسرائیل می‌فرماید: «لَقَدِ اخْتَرْنٰا هُمْ عَلىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعٰالَمِين/ به راستی که آنان را به دانشی بر جهانیان برگزیدیم». بدیهی است که حضرت ابراهیم (ع) و نیز حضرت محمد (ع) از او برتر هستند، از آن گذشته امت اسلامی از دیگر امّت‌های پیشین برتر و از آنان پرشمارتر و از حیث دانش داناتر و از حیث عمل پاک کردارتر از بنی‌اسرائیل و دیگران است. آلوسی نظر دوم را ترجیح می‌دهد و می‌گوید که از این عبارت برتریِ مریم بر زهرا، سلام اللّه علیها، پارهٔ تنّ رسول خدا (ص) لازم نمی‌آید، چنانکه ابن‌عساکر از ابن عبّاس روایت کرده که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «اربع نسوة سادات عالمهنّ: مریم بنت عمران، و آسیة بنت مزاحم، و خدیجه بنت فویلد و فاطمه بنت محمد (ص) و افضلهنّ عالماً فاطمه/ چهارکس از زنان هستند که برترین زنِ زمانهٔ خویش بوده‌اند: مریم دختر عمران، آسیه دختر مزاحم، خدیجه دختر فوید و فاطمه دختر محمد (ص) که فاطمه از نظر جهانی برترین آنهاست». همچنین حارث بن اسامه در مسند خویش به سند درست (امّا مرسل) روایت کرده است که: «مریم خیر نساء عالمها/ مریم برترین زنِ زمانهٔ خویش بود». ابوجعفر، یعنی امام محمد باقر (ع) نیز بر همین نظر است و رأی مشهورِ ائمهٔ اهل بیت نیز همین است که من (یعنی آلوسی) نیز به همین نظر گرایش دارم که حضرتِ فاطمهٔ بتول از آن حیث که پارهٔ تن رسول خدا (ص) بوده است ــ و حتی از چندین و چند جهت دیگر ــ، از زنان پیش از خود و نیز از زنان پس از خود برتر و افضل است. روایات پیش‌گفته نیز بر این نظرگاه خدشه‌ای وارد نمی‌کنند، چرا که برتری برخی کسان بر او از برخی جهات و نظرها رواست و با این دیدگاه می‌توان این روایات را با همدیگر جمع کرد، و به‌طور نمونه می‌توان آن را در سخنِ کسانی یافت که قائل به نبوت حضرت مریم هستند، آنگاه هیچ چیز با پارهٔ تن جانِ هستی و

۱. تفسیر روح المعانی، ۱۵۵/۳.

سرور تمامی موجودات (ص) برابری نمی‌کند و هرگز نمی‌توان برای او همسنگی یافت و دست به آسمان نتوان سود. از این روی است که می‌توان فاطمه را از عایشه برتر دانست، حال آنکه بسیاری برخلاف این نظر دارند و چنین استدلال می‌کنند که پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «خُذو ثُلْثَی دینَکُمْ عَنِ الْحُمَیْراء/ دو سوّم دین خود را از «حمیراً» / عایشه بگیرید»، همچنین می‌فرماید: «فَضْلُ عائِشة عَلَی النِساءَ کَفَضْلِ الثَرید عَلَی الطَّعام/ برتری عایشه بر زنان همچو برتری ثرید (تریت که در آن روزگار، رونق ویژه‌ای داشت) بر دیگر خوراک‌هاست. همچنین می‌گویند که عایشه روز قیامت در بهشت با همسر خویش رسول خدا (ص) و فاطمه آن روز با همسر خویش علی (ع) همراه خواهد بود و میان پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی تفاوت بسیار است. با توجه به ماهیت چنین استدلالی بدیهی به نظر می‌رسد که هیچ یک از موارد پیش‌گفته از چند جهت نمی‌توانند نصّی دال بر افضلیت عایشه بر زهرا باشند. نخست آنکه بیشترین چیزی که از حدیث اول ــ با فرضِ صحّت آن ــ به دست می‌آید این است که وی نسبت به دو سوّم دین آگاه و عالم بوده است، که چنین فرضی هرگز نفی چنان دانشی از پارهٔ تنِ رسولِ خدا (ص) نمی‌کند، از آن گذشته پیامبر اکرم (ص) می‌دانست که فاطمه (س) پس از او دیر زمانی زنده نخواهد بود که امکان دریافت دین از او وجود داشته باشد و از این روی دربارهٔ او چنین سخنی نگفت، اگر غیر از این بود، چه بسا می‌فرمود تمامی دین خود را از زهرا فراگیرید، بنابراین نگفتن چنین سخنی دربارهٔ کسی که عقل و نقل بر دانش بسیارِ او دلالت دارند، بر مفضولیت آن حضرت دلالت نمی‌کند. اگر جز این باشد، آنگاه عایشه باید از پدرش نیز افضل باشد، چرا که به دلیل عمر اندکش پس از رسول خدا (ص) و نیز مشکلات بسیاری که با آنها روبه‌رو شد ــ جز اندکی ــ از امور دین توسط او روایت نشده است. از آن گذشته رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «إنّي تَرَكْتُ فيكُمُ الثِقِلَيْن، كِتاب اللّٰه تَعالىٰ وَ عِتْرَتي، لاٰ يَفْتَرِقٰان حَتّٰى يزداً عَلَى الْحَوضْ/ من دو چیز گران‌بها را در میان شما بر جای گذاشته‌ام، کتاب خداوند و عترتِ خویش، هرگز از همدیگر جدا نمی‌شوند تا اینکه بر حوضِ [کوثر] وارد شوند». چنانکه پیداست قطعاً این روایت از حیث مضمون و دلالت بر دانش عترت رساتر از روایت پیش‌گفته است و چگونه چنین نباشد، حال آنکه فاطمه (س) [مادر] و سرورِ این عترت است؟ دوّم آنکه حدیث دوم با برخی از روایات دیگر دالّ بر افضلیت دیگران در تعارض است، چنانکه ابن جریر از عمار بن سعد روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) به من فرموده است که: «فُضِّلَتْ خَديجة عَلىٰ نِساء أُمَّتي كَما فُضِّلَتْ مَرْيَمُ عَلىٰ نِساءَ الْعالَمين/ خدیجه بر زنان امتِ

من چنان برتر مقرّر شده است که مریم به زنان جهانیان». چنانکه ملاحظه می‌شود این حدیث در فضلیت ام المؤمنین، خدیجه و ستایش او، در نگاهِ کسی که عینکِ خشک‌اندیشی و کژنگری را از چشم بصیرت خویش کنار زند، روشن‌تر و کاملتر است. آنگاه این موضوع را نیز باید در نظر داشت که دربارهٔ این خبر به رغم ظهورش در افضلیت، چنین نیز توان گفت (اگر چه این سخن چندان اعتباری ندارد) که «الف و لام» وارد شده بر لفظ «نساء» برای «عهد» و مراد از آن کسانی از ازواجِ مطهرات هستند که در زمانِ اِخبار وجود داشته‌اند، اما هرگز کسی چنین سخنی دربارهٔ این حدیث نگفته است. دربارهٔ دلیل سوّم (همراهی در بهشت) باید گفت اگر چنین سخنی درست باشد باید همسران پیامبر (ص) از دیگر پیامبران و رسولان، علیهم الصلاة و السّلام، نیز برتر باشند، چرا که مقام آنان بی‌تردید به مقام محمود (ع) نمی‌رسد. آنگاه اگر همراهی در جایگاه مایهٔ برتری باشد، قطعاً باید به چنین نظری رسید و بدیهی است که کسی چنین سخنی را نگفته است.

پس از این تفصیل که بیان شد آنچه به نظر نگارندهٔ این سطور می‌رسد، آن است که برترین زنانِ [مسلمان] نخست فاطمه، آنگاه مادرش (خدیجه)، سپس عایشه است، آنگاه اگر کسی بگوید که دیگر دخترانِ پیامبر نیز از عایشه برترند، در این نظر نیز اشکالی نمی‌بینم، امّا دربارهٔ تفضیل مطلقِ هر یک از فاطمه، دختر رسول اللّٰه و مریم، دختر عمران (مادرِ عیسیٰ روح اللّٰه) بر یکدیگر به نظرِ من باید درنگ بیشتری کرد، اما از لحاظ حیثیت (برخی جهات) من به این سوی گرایش دارم، چنانکه از سبکی دربارهٔ این موضوع پرسیدند و او گفت: رأی برگزیده در نگاه من و نظری که بتوان برای آن توجیه دینی به دست داد، این است که فاطمه، دختر محمد (ص) برتر است، آنگاه مادرش (خدیجه)، سپس عایشه در مرتبت بعدی جای دارد. سراج‌الدین بلقینی نیز در این نظر با وی همداستان است، چنانکه ابن عماد نیز بر این موضوع صحّه گذارده که خدیجه از عایشه برتر است. چرا که ثابت است، رسول خدا (ص) در پاسخ این سخن عایشه که گفت: «خداوند بهتر از او را به تو ارزانی داشته است» فرمود: «لاٰ وَ اللّٰه مٰا رَزَقَنی اللّٰه تَعالیٰ خَیْراً مِنها، آمَنَتْ بي حينَ كَذَّبَني النّاس، وَ أَعْطَتْني مٰا لَها حينَ حَرَّمَني النّاس / سوگند به خداوند که نه! او زمانی به من گروید که مردم همگی مرا دروغزن انگاشتند و زمانی دارایی‌اش را در اختیار من گذارد که تمامی مردم آن را از من دریغ داشتند». همچنین روایاتی هم که دربارهٔ سلامِ جبریل روایت شده بر همین حقیقت تأکید می‌گذارد. چنانکه در روایت مربوط به عایشه آمده که رسول خدا (ص) می‌فرماید جبریل بر تو درود فرستاد، حال آنکه در

روایت مربوط به خدیجه، جبریل سلام خدایش را به خدیجه می‌رساند، امّا برخی کسان از جمله قاضی ابوجعفر وقتی تعارض ادلّه را در این باب دیده‌اند، راهِ توقف را در پیش گرفته و هیچ سخن نگفته‌اند و این گروه را باور بر این است که چنین نظرگاهی به صواب نزدیک‌تر است و دشوارترین موضوع در این‌باره حدیثِ «ثرید» است که آن هم با توجه به اخبارِ مخالفِ موجود با آن تأویل‌پذیر است، زیرا تأویل یک حدیث به مضمون چند حدیث بسی آسان‌تر از تأویل چند حدیث به مضمونِ یک حدیث است، آنگاه باید در نظر داشت که، خداوند است که انسان را به راه راست رهنمون می‌شود.[1]

1. تفسیر روح المعانی، ۱۵۵/۳ ـ ۱۵۶.

بخش دوم

مولِد مسیح (ع)

نامِ آن حضرت عیسیٰ و لقبِ او مسیح و کنیه‌اش (منسوب به مادرش مریم بنت عمران) ابن مریم و مشهور به «حضرت مسیح عیسیٰ بن مریم» است. دربارهٔ تقدیم لقبِ آن حضرت بر نام مبارکش فخررازی می‌گوید برای آن است که مسیح از جملهٔ القابی است که همچو صدّیق و فاروق افادهٔ بزرگداشت و مرتبتِ والا می‌کند و خداوند متعال نیز نخست لقب آن حضرت را یاد کرد تا به علوّ مرتبتِ (جایگاه بالا) وی تأکید گذارد. آنگاه اسم خاصّ آن حضرت را آورد. ولی دربارهٔ نسبتش به مادر باید گفت که رسم معمول در قرآن کریم انتساب پیامبران به پدرشان است، امّا در این مورد می‌خواست این حقیقت را گوشزد کند که وی بدون پدر پدید آمده است که این نیز مایهٔ فزونیِ فضل و علوّ مرتبت آن حضرت است.[1]

واژهٔ «مسیح» در نگاه اهل کتاب به معنای رهایی‌بخشِ منتظَری است که امّت برگزیده به دست او رهایی می‌یابد، از این روی به پیروان مسیح برای معلوم داشتن از یهود، «مسیحی» می‌گویند.[2] و شاید هم مسیح به معنای «الممسوح بزیت البرکة/ مسح شده با روغن خجستگی» باشد، چنانکه این امر در میان یهود به هنگام گماردن پادشاهِ جدید مرسوم بود؛[3]

۱. تفسیر فخر رازی، ۸/۵۰.
۲. جواد علی، پیشین، ۶/۵۸۵.
۳. صموئیل اول، ۱:۱۰.

اما واژهٔ «یسوع» که در انجیل‌ها به کار برده شده، ساختار هلنی واژهٔ «یشوع» و در زبان عبری به معنای «یهوه همان رهایی» است.[1] البته باید توجه داشت که این واژهٔ یونانی در قرآن کریم و نیز کتاب‌های قدیم عربی و حتّی در اشعار جاهلی به کار برده نشده است و چنان می‌نماید که این واژه از واژگانی است که در متون متأخر راه یافته است.[2] اگرچه دانشورانِ مسلمان معتقدند که عیسیٰ معرّب یشوع، به معنای «آقا/ حضرت» است.[3] اما واژهٔ «مسیح» در نگاهِ مسلمانان همچون صدیق و فاروق از القابِ بزرگداشت و اصلِ آن در زبان عبری «مشیح» به معنای مبارک (خجسته) یا به معنای پاک داشته از گناه توسط خداوند است، چنانکه برخی نیز گفته‌اند که این واژه به معنای آن است که مورد برکت واقع شده، و ابراهیم نخعی آن را به معنای «صدیق» و ابی عمر و بن علاء به معنای پادشاه دانسته‌اند، امّا از بیشتر علمای سلف روایت شده که مسیح از مسح مشتق است. اما در این باره که از چه روی بر عیسیٰ (ع) اطلاق شده، اختلاف نظر دارند، برخی از جمله بصری و سعید بن جبیر و ابن عباس معتقدند از آن روی آن حضرت را مسیح نامیده‌اند که دست مالیدن او مایهٔ یمن و برکت بوده است، چنانکه اگر به بیماری دست می‌زد، بهبود می‌یافت. همچنین کعبی می‌گوید وجه تسمیه‌اش آن بوده که هرگاه به چشمانِ نابینایی دست می‌کشید، بینایی خود را بازمی‌یافت، و از جبّایی روایت شده که وی هرگاه روغن زیتون به چیزی می‌مالید، با برکت می‌شد و تنها دستِ پیامبران به آن می‌رسید، به این توضیح که چه بسا خداوند متعال این روغن را نشانه‌ای قرار داده بود تا فرشتگان بدانند هر آن کس که به هنگام زادن به آن مسح شود، پیامبر خواهد بود. همچنین گفته‌اند جبرئیل (ع) به هنگامِ زادنش دو بالِ خویش را به او رساند تا مایهٔ پناه او از شیطانِ رانده شده از درگاه حق باشد. همچنین گفته‌اند آنگاه که خداوند متعال پشت آدم (ع) را مسح کرد و ذرّه‌های زادورودش را از آن بیرون آورد، همچو دیگر ذرّات، او (مسیح) را به جای خود برنگرداند، بلکه خداوند متعال آن را نزد خویش نگاه داشت تا اینکه آن را به مریم افکند و از آن پس نام مسیح به معنای ممسوح بر وی بر جای ماند. همچنین گفته‌اند که وی «مسیح القدمین/ افراخته‌پای» بوده و کف پاهایش گودی نداشته است. برخی نیز معتقدند که به دلیل سیاحتِ بسیارش او را مسیح نامیده‌اند، چنانکه همواره در زمین در گردش بود و در جایی آرام

۱. فیلب حتّی، پیشین، ص ۳۶۳.

2. Hughes, *Dictionary* of *Islam*,p. 431.

۳. تفسیر روح المعانی، ۱۶۱/۳.

نمی‌گرفت. آنگاه کسانی نیز معتقدند از آن روی مسیح نامیده شده که بر سرِ اَیتام دست می‌کشیده است، بنا بر نظری دیگر وی از بطنِ مادر «ممسوحاً بالدّهن/ آغشته (مالیده)» به روغن زاده شد.[1]

پیروان مسیح را «نصارا» گویند و نصارا در نگاهِ سیبویه با اسقاط یاء، جمعِ نصرانی و مؤنث آن «نصرانیه» و نکره است که الف و لام تعریف می‌پذیرد. امّا خلیل [بن احمد] باور دارد که مفرد نصارا، «نصری» است، چنانکه شنیده شده گاه جمع آنان را انصار نیز گفته‌اند. این واژه در اصل عربی نیست بلکه از یک نگاه از واژهٔ «نصریو» یا «نصرایا» از زبان سریانی به عربی در آمده است.[2] اما بنا بر نظری دیگر از تسمیهٔ عبری «ناصریین» یا «نذیریین» است که یهود بر پیروان حضرت مسیح اطلاق می‌کنند.[3] برخی نیز معتقدند که میان این واژه و «ناصره» شهری که حضرت مسیح در آنجا می‌زیست رابطه‌ای وجود دارد. همچنین روایت شده که نصارا را از آن حیث به این نام نامیده‌اند که شهر عیسیٰ بن مریم، «ناصره» نامیده می‌شد و به شهروندانش «ناصری» می‌گفتند. شاید هم به خاطر نسبت به ناصریان یکی از فرقه‌های «منتصره/ پیروز» یهود باشد. شاید هم از آن روی که به نصرتِ همدیگر می‌شتافتند، چنانکه به آنان «انصار» نیز گفته‌اند و در قرآن کریم، عیسیٰ (ع) می‌فرماید: «مَنْ اَنْصارِی إِلَی اللّٰه قالَ الْحَوارِیُون نَحْنُ اَنْصارُ اللّٰه/ یاورانِ من در دعوت به سوی خداوند چه کسانی هستند، حواریان گفتند: ما یاورانِ خداوند هستیم».[4] از آن پس دیگر یهود واژهٔ «نصارا» را بر پیروانِ دین مسیح اطلاق می‌کردند و در قرآن کریم نیز این واژه به همین معنی وارد شده است و از آن پس در اصطلاحِ مسلمانان واژهٔ «نصرانیت» برای دیانت مسیحی عَلَم (خاص) شد.[5]

ولی در نگاهِ خود نصارا، پیشینیانشان به مسیح از چشم «معلم» می‌نگریستند، چنانکه خود

---

۱. تفسیر طبری، ۲۷۰/۳؛ برای تفصیل بیشتر ← تفاسیر معتبر ذیل آیاتی که لفظ مسیح یا عیسیٰ در آنها آمده است.

۲. لسان العرب، ۶۸/۷؛ تفسیر طبری، ۳۱۸/۱؛ تفسیر قرطبی، ص ۳۶۹؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۵۶/۱؛ تفسیر البحر المحیط، ۲۳۸/۱؛ معانی القرآن، فرّاء، ۴۴/۱؛ امالی ابن شجری، ۷۹/۱ و ۳۷۱؛ غرایب اللّغه، ۲۰۷؛ نیز:
EI, III, p. 848.

۳. اعمال رسولان، ۵:۲۴؛ نیز:

J. Hastings, ERE, 3, p. 574.

۴. تفسیر طبری، ۳۱۸/۱؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۵۶/۱.

۵. سورهٔ بقره، ۶۲؛ مائده، ۱۸، ۵۱، ۶۹، ۸۲؛ توبه، ۳۰؛ حجّ، ۱۷؛ همچنین ← محمد بیومی مهران، الدیانة العربیة القدیمة، ص ۵۹ ـ ۷۰، ۱۰۳ ـ ۱۰۷.

را نیز «شاگرد» و «شاگردانِ مسیح» می‌نامیدند[1] و به حواریان نیز از این دیدگاه می‌نگریستند (که حواری در نظر برخی کسان واژه‌ای یونانی و در اعتقاد برخی دیگر عربی و بنا بـر رأی گروهی، حبشی است)؛[2] چنانکه همدیگر را برادر و برادرِ دینی می‌نامیدند (به این مـعنی کـه پذیرش دین آنان را با همدیگر برادر ساخته است)،[3] اما دیری نپایید که این واژه تنها بر رجالِ دینی، «قدیسان» یا «برادران مؤمن به مسیح» یا «افراد مقدس از نگاه مسیح» که «قـدیسین» نامیده می‌شدند، اطلاق شد.[4] همچنین به نصارا، «مسیحی/ مسیحیان» نیز گفته می‌شود و در «اعمال رسولان» می‌خوانیم که برنابا رهسپار طرطوس شد و در آنجا به «شاؤل» برخورد که او را به انطاکیه آورد و یک سال در آنجا ماندند و در کلیسا بـه انـبوهی از مـردم آمـوزش می‌دادند و شاگردان را ابتدا در انطاکیه «مسیحی» می‌نامیدند.[5] همچنین در آن می‌خوانیم که: «أغریپاش به پولُس گفت که مرا قانع کنید تا مسیحی شوم».[6] چه بسـا ایـن واژهٔ «مسـیحی» منسوب به حضرت مسیح باشد، در عین حال قرآن کریم مسیحیان را «اهل الأنجیل» نیز نامیده است. «وَلْيَحكُمْ اَهْلُ الإنْجيلِ بِما اَنْزَلَ اللّٰهُ فيهِ، وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُلٰئِكَ هُمُ الْفاسِقوُن / و باید که اهلِ انجیل به آنچه خداوند در آن فروفرستاده حکم کنند و هر کس کـه بـه آنـچه خداوند فرو فرستاده حکم نکند، پس اینانند که فاسقند» [مائده، ۴۷].

در هر صورت، مسیح عیسی بن مریم بنده و رسولِ خدا و کلمهٔ او بود که به مریم پـاکِ پاکدامن افکند، آن طاهرهٔ پاکیزه که دامنِ خویش را پاک نگاه داشت و کلمات و کتاب‌های خدای خویش را تصدیق کرد و از جملهٔ مطیعان بود. مسیح (ع)، واپسین دورهٔ دیانت اسرائیلی را نمایندگی می‌کند و آخرین پیامبر بنی‌اسرائیل است که خداوند متعال ولادت و پرورشِ او و مادرش را معجزه قرار داد، چنانکه خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «وَالَّتي اَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنا فيها مِنْ روُحِنا وَ جَعَلْناها وَابْنَها آيَةً لِلْعالَمينَ / و زن را که پاکدامنی ورزید، آنگـاه از روح خویش در آن دمیدیم و او و پسرش را نشانه‌ای برای جهانیان قرار دادیم» [انبیاء، ۹۱].

1. J. hastings, *Dictionary of the Bible*, 1936, p. 192.

۲. اب لوییس شیخو، النصرانیة و آدابها بین عرب الجاهلیة، ص ۶۲۰.

3. J. Hastings, op-cit, p. 104.

۴. اعمال رسولان، ۱: ۱۵ ـ ۱۶؛ رسالهٔ اول پولس به قرنتیان، ۱:۲ و ۱۰.

۵. اعمال رسولان، ۱۱:۲۵ ـ ۲۶.

۶. اعمال رسولان، ۱۱:۲۶، ۲۶:۲۸؛ رسالهٔ اول پولس به قرنتیان، ۴:۱۶؛ نیز:
J. Hastings, op-cit, p. 127.

فخر رازی در این باره می‌گوید: نشانه‌ها و معجزه‌های مریم (ع) بسیار است؛ از جمله آبستن شدن بی‌آنکه شوهری داشته باشد که این خود نشانه و معجزه‌ای خارق‌العاده بود؛ دیگر آنکه فرشتگان از بهشت برای او روزی می‌آوردند، چنانکه می‌فرماید: «أنیٰ لَکَ هٰذا، قالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدَ اللّٰه»، سوّمین و چهارمین نشانه‌اش همان است که حسن بصری می‌گوید، به این مضمون که وی حتّی یک روز هم پستانِ مادر را نگرفت و در عین حال در کودکی همچو عیسیٰ (ع) لب به سخن می‌گشود.[1] امّا دربارهٔ نشانه‌های عیسیٰ (ع) به جای خود، در همین پژوهش به تفصیل سخن خواهیم گفت. خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْیَمَ وَ أُمَّه آیَةً، وَ آوَیْنٰا هُمٰا إِلٰی رَبْوَةٍ ذٰاتِ قَرارٍ وَ مَعِین/ و پسر مریم و مادرش را [مایهٔ] عبرتی گردانیدیم و آن دو را به پشته‌ای استوار و برخوردار از آبِ روان جای دادیم». [مؤمنون، ۵۰]. اما این معجزه از معجزاتی بود که پیش از آن مسبوق به سابقه نبود و پس از آن نیز هرگز وقوع نیافت (یعنی همان که مریم (ع) حضرت مسیح را بی‌آنکه دست سردی به او برسد، به دنیا آورد) معجزه‌ای که در سراسر تاریخ بشر یگانه است و همین یک رخداد کافی است که بشر، طی نسل‌ها، به آن اندیشه کند و گسترهٔ قدرتِ بی‌حدّ و حسابی را دریابد که آفریدگارِ نوامیس/ قوانین حاکم بر هستی است، امّا خود هرگز قانونی نمی‌پذیرد.[2] ولی روایات در تعیین آن رَبْوة/ پشتهٔ مورد اشارتِ آیهٔ کریم، میان مصر، دمشق و بیت‌المقدس مختلف است.[3] اگرچه تعیین جایگاه آن چندان اهمیتی ندارد و هدف در آیه جای دادن او و فرزندش در جایگاهی نیکوست که در آن هم گیاه روییده و هم آب روان بوده، به نحوی که در آنجا احساس می‌کردند که مورد توجه خداوند هستند و جایگاهی مناسب یافته‌اند.[4] در هر صورت در انجیل جایگاهِ آن، «مصر» تعیین شده[5] و طبری در تاریخ نیز همین نظر را پذیرفته است.[6] چنانکه ابن خلدون نیز معتقد است که آنان دوازده سال در مصر زیستند.[7] ابن‌کثیر هم از وهب بن منبه روایت کرده که وقتی عیسیٰ (ع) به سیزده سالگی رسید، خداوند متعال به او فرمان داد که از بلادِ مصر به بیت إیلیا (بیت المقدّس) بازآید. آنگاه بود که یوسف، پسر دایی مادرش به نزدش آمد و مریم را بر درازگوش نشاند و هر دوی آنان را به ایلیا آورد. و در آنجا می‌زیست تا آنکه

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۱۸/۲۲.
۲. فی ظلال القرآن، ۲۳۹۵/۴.
۳. تفسیر طبری، ۲۶/۱۸ ـ ۲۸؛ تفسیر روح المعانی، ۳۷/۱۸ ـ ۳۹؛ تفسیر ابن کثیر، ۳۹۴/۳ ـ ۳۹۵؛ تفسیر نسفی، ۱۲۱/۳؛ تفسیر فخر رازی، ۱۰۲/۲۳ ـ ۱۰۳.
۴. فی ظلال القرآن، ۲۴۶۹/۴.
۵. انجیل متی، ۲:۱۳ ـ ۱۵.
۶. تاریخ طبری، ۵۹۷/۱.
۷. تاریخ ابن خلدون، ۱۷۲/۲.

خداوند متعال انجیل را برا او فروفرستاد و تورات را به او آموخت و توان زنده کردنِ مردگان و بهبود بخشیدن به بیماری‌ها و علمِ امور ناپیدا، از قبیل آنچه مردم در خانه‌های خود ذخیره می‌کردند، به او بخشید. مردم از آمدن او سخن می‌گفتند و از شگرفی‌های کردار او بیمناک و در شگفت می‌شدند. تا اینکه آنان را به سوی خداوند فراخواند و کاروبارش در میان آنان آشکار شد.[1] همچنین یعقوبی و ابن اثیر در تاریخ‌های خود و آلوسی در تفسیر آنجا را مصر دانسته‌اند.[2]

آن تپّه هر کجا که بوده باشد، چندان تفاوتی نمی‌کند، امّا آنچه که اهمیّت دارد که در این مقام به آن اشارتی رود این است که قوم بنی‌اسرائیل در آن زمان روحِ راستین دینی را از دست داده و به روش‌های غیر دینی و فرامین پادشاهان و انواعِ مختلفِ پرستش روی آورده بودند و مرتکب گناهانِ هولناکی می‌شدند که قرآن کریم به برخی از آنها اشارت کرده است (آل عمران، ۳۶؛ نساء، ۱۶۰ ـ ۱۶۱). خداوند متعال می‌خواست عواطفِ خفتهٔ این قوم را بیدار کند و معانی روحی فراموش‌کرده‌اش را فرا یادشان آورد، از این روی سه معجزهٔ بزرگ به آنان نمایاند که به دنبالِ یکدیگر و از حیث زمانی نزدیک به همدیگر اتفاق افتاد که نخستینِ آن زادنِ حضرت مریم، دوم تولد یحییٰ و سوم به دنیا آمدنِ حضرت مسیح (ع) بود. به این نحو که وقتی مریم عذراء به سن رشد رسید، خداوند متعال خواست که به او چنان کرامتی بدهد که در تاریخ بشر هیچ زنی به آن دست نیافته است، از این روی مقرّر داشت که بدون فراهم آمدنِ اسباب مادّی زمینهٔ آبستنی را برای وی فراهم بیند، از این روی جبرئیل (ع) ــ بنا بر بهترین نظرها ــ در هیئت جوانی دیده فروپوشیده به نزد او آمد، آنگاه بود که او را بیم و رعب فراگرفت و گمان برد که نسبت به او نظری بد دارد. در نتیجه همچون هر زنِ پاکدامنی که مردی ناگهان در خلوتش بر او ظاهر شده باشد، از جایْ جنبید و لرزه بر تنش افتاد، آنگاه به خدا پناه آورد و از او امان خواست و در خود جرئتی یافت و در وجود آن مرد حس پرهیزگاری و بیم از خداوند و دشواری رویارویی با او و در این مکان خالی را برانگیخت: «قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيّاً / اگر پرهیزگار باشی از دستِ تو به خدا پناه می‌برم»، چرا که وجدانِ شخص پرهیزگار به هنگام یاد خدا به خود می‌آید و از انگیزش شهوت و اغوای شیطان باز می‌گردد.[3]

از ابن عباس روایت شده که در هیئت جوانی سپیدروی و پیچیده‌موی و خوش‌اندام به

۱. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۷۷/۲.
۲. تاریخ یعقوبی، ۶۹/۱؛ الکامل ابن اثیر، ۱۷۸/۱؛ تفسیر روح المعانی، ۳۸/۱۸ ـ ۳۹.
۳. فی ظلال القرآن، ۲۳۰۵/۴.

نزدش آمد.[1] مفسران می‌گویند از آن روی در هیئت انسان خود را به او نمایاند که با سخنش انس بگیرد و از او بیزار نشود، امّا اگر در همان هیئت فرشتگی بر او ظاهر می‌شد، می‌ترسید و نمی‌توانست سخنش را بشنود، اما پناه بردن او به خداوند از آن رخسار خوش، که در زیبایی سرآمد بود، خود بیانگر عفاف و پرهیزگاریِ آن زن بزرگوار بود.[2]

فخر رازی می‌گوید اینکه می‌فرماید: «قٰالَتْ إِنِّي أَعوذُ بَالرَحْمٰنَ مِنْکَ إِنْ کُنْتَ تَقيّاً» وجوهی دارد، نخست آنکه می‌خواست به او بفهماند که اگر امیدی به تقوا در تو می‌رود، این امر با استعاذه حاصل می‌شود، پس از دست تو به خدا پناه می‌آورم و این عبارت در اوج نیکویی بیان شده است، چرا که او می‌دانست پناه آوردن به خدا تنها در شخص پرهیزگار مؤثر می‌افتد، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَ ذَرُوا مٰا بَقِيَ مِنَ الرِبٰوا إِنْ کُنْتُمْ مؤمِنِين/ اگر مؤمن هستید، آنچه را که از ربا بر جای می‌ماند، واگذارید». یعنی تنها شرطِ ایمان است که موجب حصول چنین امری می‌شود، نه آنکه دمی از خداوند، پروا دارد و زمانی از خداوند هیچ نمی‌هراسد، دوّم آنکه گفته‌اند می‌خواست به او بفهماند آن زمان که نگریستن به من و وارد شدن در خلوتِ مرا روا داشتی، در حقیقت حق پرهیزگاری را نگزاری! سوم آنکه برخی گفته‌اند در آن زمان شخص تبهکاری به نام «تقی» بود که زنان را دنبال می‌کرد و مریم گمان کرد که وی همان تقی است! اما همان وجه نخست درست به نظر می‌رسد.[3] از این روی آلوسی می‌گوید، اینکه می‌گویند «تقی» نامِ فرد درستکار یا نابکاری بود، رأی چندان استواری نیست.[4]

در هر صورت جبرئیل (ع) به او گفت که خداوند متعال او را فرستاده تا به او پسر بچهٔ پاکی بدهد که از شأن و شوکت شگرفی برخوردار باشد و خداوند او را به پیامبری و حکمت بنوازد، آنگاه بود که مریم در شگفت ماند و شهامت زنی که آبرویش در معرض خطر قرار گرفته باشد، سراسرِ وجودش را فراگرفت و با صراحت پرسید: «إِنّي يَکوُنُ لِي غَلاٰمٌ وَ لَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَ لَمْ أَکُ بَغِيّاً/ چگونه مرا فرزندی تواند بود، حال آنکه مردی به من دست نرسانیده و هرگز بدکاره نیز نبوده‌ام» از این پرسش چنین بر می‌آید که مریم (ع) تا آن زمان هرگز گمان نمی‌کرده که خداوند از راهی دیگر ــ جز زناشویی زن و مرد ــ فرزندی به او ارزانی دارد و البته به حکم تصوّر بشری چنین پنداری طبیعی بود. «قٰالَ کَذٰلِکِ قٰالَ رَبُکَ هُوَ عَلَيَّ هَيِنٌ وَ لِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنّٰاسِ وَ رَحْمَةَ مِنّٰا/ [جبرئیل] گفت: بدینسان، پروردگارت فرموده است که آن بر من آسان است و تا

۱. زاد المسیر، ۲۱۷/۵.
۲. البحر المحیط، ۱۸۰/۶؛ تفسیر نسفی، ۳۱/۳.
۳. تفسیر فخر رازی، ۱۹۷/۲۱ ـ ۱۹۸.
۴. تفسیر روح المعانی، ۱۷/۱۶.

او را برای مردم نشانه‌ای و بخشایشی از جانب خویش قرار دهیم». آنگاه در سورهٔ آل عمران دربارهٔ آن فرزندِ مورد بشارت به تفصیل بیشتری سخن گفته شده است، می‌فرماید: «قَالَتِ الْمَلائِكَةِ يا مَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسيحُ عِيسَىٰ بْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيا وَ الآخِرَةَ وَ مِنْ الْمُقَرَّبِين، وَيُكَلِّمُ النّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَ مِنَ الصّالِحِين/ آنگاه که فرشتگان گفتند ای مریم، خداوند تو را به فیضی از [جانب] خود نوید می‌دهد [که] نامش مسیح، عیسی‌بن مریم است که در دنیا و آخرت آبرومند و از مقرّبان است، و با مردم در گهواره [به اعجاز] و در میانسالی [به وحی] سخن می‌گوید و از شایستگان است». [آل عمران، ۴۵، ۴۶]، بدینسان فرشتگان مریم را به کلمه‌ای از سوی خداوند نوید دادند که نامش مسیح، عیسی بن مریم بود. چنانکه این نوید هم جنس، هم اسم و هم نسب او را بیان می‌کند و از نسبتِ او معلوم می‌شود که وی به مادرش منتسب است، آنگاه وصف و جایگاهش را در نزد پروردگارش معلوم می‌دارد و می‌فرماید: «وَجيهاً فِي الدُّنْيا وِ الآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِين». همچنین پدیدهٔ معجزی را نیز که هنگامِ زادنش وقوع می‌یابد با این عبارت معلوم می‌دارد که: «وَيُكَلِّمُ النّاسِ فِي الْمَهْدِ» آنگاه نیم‌نگاهی نیز به آینده‌اش می‌کند «وَكَهْلاً»، همچنین به ویژگی گروهی که در زمرهٔ آنان قرار می‌گیرد: «وَمِنَ الصّالِحِين». اما مریم، آن زنِ جوانِ پاکِ پاکدامنِ خویْ‌گرفته به قوانین متداول بشر در عرصهٔ زندگی مانند هر زنِ پاکدامنی با این نوید برخورد می‌کند و روی به سوی خداوند می‌آورد و نجوا کنان با او از آن حضرت می‌خواهد که راز این معمّا را که خرد از آن سرگشته می‌ماند، بر او بگشاید: «إِنّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَ لَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ، قَالَ كَذٰلِكَ اللّٰهُ يَخْلُقُ ما يَشاءُ إِذا قَضٰى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونْ/ چگونه برای من فرزندی تواند بود، حال آنکه دست بشری به من نرسید. [جبریل] گفت: بدینسان، خداوند هر آنچه را که بخواهد می‌آفریند. هرگاه ارادهٔ انجام کاری را کند، جز این نیست که به آن می‌گوید، موجود شو، پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود». وقتی در پاسخ چنین حقیقت بدیهی را بیان می‌کند، شگفتی از میان می‌رود و سرگشتگی زدوده می‌شود و دل آرام می‌گیرد و قرآن کریم به‌طور کلّی از شبهه‌هایی که فلسفه‌های پیچیده هر چه بیشتر بر پیچیدگی‌اش می‌افزایند، پرده بر می‌گیرد و مایهٔ استواریِ دل و خردِ آدمی می‌شود.[1]

در هر صورت هیچ تردیدی در این نیست که ولادتِ عیسی بن مریم بدین شیوهٔ شگرف

۱. فی ظلال القرآن، ۱/۳۹۸.

نشانه‌ای بر کمال قدرت الٰهی بر انواع آفرینش است، چنانکه حضرت آدم (ع) را بدون پدر ومادر، حضرت عیسیٰ (ع) را بدون پدر و حضرت حوّا (ع) را بدون مادر و دیگر مردمان را از پدر و مادر آفرید، ابن کثیر می‌گوید: این آفرینش چهارگانه بر کمال قدرت و سلطهٔ عظیم خداوندی دلالت دارد که جز او خدا و پروردگاری نیست.[1] چنانکه سنت الٰهی به همین منوالِ اخیر (آفرینش مردم از زن و مرد) استمرار یافت و خداوند آن را برای استمرار زندگی از طریقِ تناسل از مرد و زن در میان تمامی انواع و اقسام مختلفِ آفریدگان، حتٰی آنان که نرینه و مادینه‌شان از هم جدا نیست، با به ودیعه نهادن مایهٔ نرینگی و مادینگی در یکی از آنها مقرّر داشت. و این سنّت نسل‌ها ادامه یافت تا اینکه در تصور بشر چنین جای گرفت که آن یگانه راهِ زاد و ولد است و رخداد نخست (رخداد پیدایی انسان که رخدادی یگانه و بیرون از قیاس بود) را به فراموشی سپردند. از این روی خداوند متعال نمونهٔ عیسیٰ (ع) را در میان آورد تا گسترهٔ نامتناهیِ قدرت و ارادهٔ مطلقِ خویش را به مردم یادآور شود و به آنان بنمایاند که قدرت الٰهی هرگز محدود به قوانین مقرّر از جانب او نیست و در عین حال این واقعه دیگر تکرار نشد، چرا که اصل، جریانِ سنت مقرر و اجرای قانونِ برگزیدهٔ الٰهی است و همین یک رخداد برای آگاهانیدنِ آشکارِ مردم به حقیقت اراده و قدرت خداوند و فراتر بودنِ آن از قوانین مقرر کافی بود. چنانکه می‌فرماید: «وَ نَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاس». امّا نظر به شگرفی و سترگیِ این رخداد و تصوّر آن چنانکه بوده و درک حکمتِ وقوع آن بر گروهی از مردم گران آمد، از این روی به عیسیٰ (ع) صفات خدایی دادند و دربارهٔ زادنِ او خرافه‌ها و اسطوره‌های بسیار ساختند که بازتاب آن دوگونه بود، یکی آنکه چنین حکمتی در آفرینش او به آن طرز شگرف قدرتِ قیدناپذیر الٰهی را اثبات می‌کند، امّا از دیگر سوی باورها و پندارهای توهم و بر عقیدهٔ توحید غبارِ زشتی نشاند[2] چرا که نظریات دیگری که به پستی و فرومایگی تمایل داشت نمودار شد و مریم طاهرهٔ بتول را در معرض تهمت‌هایی قرار داد که روح پاکش [هزاران بار] از آنها مبرا است. بی‌اهمیّت نخواهد بود که در این مقام به بشارتی که در انجیل دربارهٔ محمد (ص) آمده نیز اشارتی بکنیم، آنجا که حضرت مسیح (ع) می‌فرماید: «ذاک یمجّدنی/ آن که مرا نکو می‌دارد»[3] چنانکه پیش از این نیز دیدیم در قرآن کریم آیات بسیاری در مقام دفاع از حضرت مسیح و مادر پاک و پاکدامنش وارد شد و با حجتی سرشار، غبارِ شبهه را از دامن آن بزرگواران زدوده و به این

---

۱. تفسیر ابن کثیر، ۱۸۷/۳.
۲. فی ظلال القرآن، ۲۳۰۴/۴ ـ ۲۳۰۵.
۳. انجیل یوحنا: ۱۴/۱۶.

حقیقت تصرع کرده که وی بندهٔ خداوند و رسول او به سوی بنی‌اسرائیل بوده است که خداوند او را به انجیل و روح‌القدس یاری رساند و بدیهی است که هیچ نکوداشتی بالاتر و هیچ دفاعی قوی‌تر و بهتر از آن نیست که در قرآن کریم آمده است.[1] چنانکه این آیات همگی در مقام ستایش و قدردانی و گرامی‌داشت حضرت مسیح (ع) و تبرئهٔ او و مادر پاکِ پاکدامنش بتول عذراء از اتهاماتی است که یهود متوجّه او ساخته‌اند.[2] از جمله می‌فرماید: «و إذ قالَتِ الْمَلائِکَةُ یا مریَمُ إنَّ اللّٰه اصْطَفاک وَ طَهَّرک وَاصْطَفاکِ عَلَی نِساء الْعالَمین / آنگاه که فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند تو را برگزیده و پاک داشته و بر زنانِ جهانیان برتری داده است»[3] [آل عمران، ۴۲].

۱. به عنوان نمونه ← سورهٔ آل عمران، ۳۵ ـ ۳۷، ۴۲ ـ ۵۱؛ سورهٔ مریم: ۱۶ ـ ۳۵.
۲. تلمود روایت می‌کند که یسوع ناصری (مباد آن گونه که یهود از روی دروغ و بهتان در حقّ او گفته‌اند) از دیانت یهود بازگشت و بت پرستید و هر مسیحی که دین‌ورز به آیین یهود نباشد، بت پرست و دشمن یهود است، چنانکه تلمود، حضرت مسیح را «پسر نجّار» می‌خواند (چه بسا منظور آنان یوسف نجّار، خواستگارِ مریم باشد که هرگز چنانکه اناجیل می‌گویند با آن حضرت همبستر نشد)، چنانکه چه تهمت‌ها که در طول زندگی‌اش بر او برنبسته‌اند و او را به افسونگر و بت‌پرست و دیوانه و کافر خدانشناس وصف کرده‌اند. آنگاه به این نتیجه می‌رسند که مسیحیان نیز همانند او کافر هستند و مناسک دینی مسیحیت نوعی بت‌پرستی است و مادرش مریم (نعوذ باللّه) او را به مباشرتِ زنا با سرباز رومی به نام «باندارا» به دنیا آورده است.
همچنین یهودیان به «یوسف باندارا» اشارت می‌کنند که در کنارِ چهرهٔ زیبایش به فسق و فجور نیز شناخته‌شده است که به فریفتنِ دختر جوان (میریام/مریم) که دختر یک بیوه زن بود، پرداخت. همچنین کتابی یهودی در دست است که این قصّه را هر چه کامل‌تر حکایت می‌کند و تاریخ آن به قرن دوّم یا سوّم میلادی بر می‌گردد که یهود آن را در حمله بر مسیحیّت و خوار داشتن مسیحیان استفاده کرده‌اند که به «سِفر زندگی یشوع» نامبردار است:
(Sepher Toldot: Book of the Generation of Jesus, the Jewish Life of Christ)
و چنین پیداست که این کتاب تا نیمه قرن سیزدهم میلادی در دست اهل کینه بوده و یکی از راهبانِ فرقهٔ دومینیکن به نام «ریموند مارتن / ۱۲۲۵ ـ ۱۲۸۴م» گزیده‌ای از «سفر زندگی یسوع» را بدون ذکر نامش در مقدّمهٔ کتاب «خنجر ایمان» یا «شمشیر دین»
(Raymund Martin, Pugio Fidei Adversus Mauros et Judaeos, 1278)
در مقام دفاع از مسیحیت و ضد تجاوزات و دروغ‌های افتراآمیزِ یهودی منتشر کرد، آنگاه، «مارتین لوتر / ۱۴۸۳ ـ ۱۵۴۶م» پیشوای اصلاحات پروتستانی «سفر زندگی یسوع» را به آلمانی ترجمه کرد و مستشرق آلمانی «یوحنّا کریستونی / واگنزایل آن را منتشر کرد و نصّ لاتین را در برابر نصّ عبری نهاد که علاوه بر آن بسیاری از نصوص و نوشته‌های یهودی بیانگر دشمنیِ با مسیحیت را نیز ضمیمه‌اش کرده است، آنگاه تمامی تهاجمات و افتراهای آن را پاسخ گفته است
(J. Christoph Wegenseil, *Tela Igneasatanae*, Altdorf, 1681)
همچنین ← محمد بیومی مهران، اسرائیل (کتاب سوّم / تورات و تلمود)، ص ۴۴۵ ـ ۴۵۱.
۳. برای توضیح بیشتر ← تفاسیر معتبر ذیل آیات پیش‌گفته.

در اینجا باید به دو موضوع توجّه کرد، نخست آنکه قرآن کریم از هیچ زنی جز «مریم بنت عمران»، مادر مسیح به نام یاد نکرده است، البته هدف از آن روشن است، زیرا می‌خواست در برائت و پاکی آن بزرگوار هیچ تردیدی برای هیچ یک از مردمانِ دو دل باقی نماند. دیگر آنکه قرآن کریم نام مبارک وی را بر یکی از سوره‌ها گذارده که هیچ زنی دیگر به این افتخار نایل نیامده است. در حاشیهٔ صاوی بر تفسیر جلالین آمده که برخی از علما گفته‌اند، خداوند از آن روی در قرآن کریم از میان زنان «مریم» را یاد کرده که این موضوع به ظرافتی پنهان اشارت دارد و آن ردّ باورِ نصارا دربارهٔ (نعوذ باللّه) رابطهٔ همسری با خداوند است، چرا که بزرگان هرگز در میان مردم از زنِ خویش به نام یاد نمی‌کنند، آنگاه عیسیٰ (ع) را به آن حضرت منتسب کرده، بر حقیقتِ پدر نداشتن وی تصریح می‌کند و از این روی می‌فرماید: «اسمه المسیح عیسی بن مریم».[1]

آنگاه سیاقِ قرآنی دنبال می‌شود و چشم‌انداز نوینی از قصّه را می‌نمایاند و خداوند متعال می‌فرماید: «فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا. فَأَجَاءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا/ پس به او بارور گشت، سپس با او به جایی دور [از مردم] کناره گرفت. آنگاه درد زایمان او را به پناهِ تنهٔ [درخت] خرما کشاند. گفت: ای کاش پیش از این مرده بودم و فراموش شدهٔ از یاد رفته». [مریم، ۲۲، ۲۳]. در قرآن کریم به این امر تصریح نشده که مریم (ع) چگونه به فرزندِ فرخنده‌اش آبستن شد و زمانِ بارداريِ وی چه مدّت بوده است. و معلوم نداشته که آیا حاملگی همچون دیگر زنان به سر آمدِ خویش رسید، به نحوی که نفخهٔ الٰهی در تخمک زندگی دمید و پس از آن در سیر طبیعيِ خویش در آغاز عَلَقه بود، پس از آن به مضغه تبدیل شد و استخوان‌ها شکل گرفتند و پس از آن گوشت استخوان‌ها را فروپوشاند و سرانجام جنین پس از گذشت روزها و ماه‌های مقرر تکمیل شد یا خیر؟ اما به نظر می‌رسد تصور هر دو طریق اشکالی نداشته باشد. یعنی هم ممکن است نفخهٔ الٰهی در واقع نقش تلقیح را بازی کرده چرا که تخمک زن پس از تلقیح به فعالیت می‌افتد و رشد می‌کند تا اینکه در نُه ماه قمری کامل شود، و پس از آن تخمک به سیر طبیعی خود رشد کرده است، چنانکه در عین حال این امکان نیز وجود دارد که در چنین حالتِ ویژه‌ای تخمک پس از نفخه (دمیدن) بدون سیر معمولِ خویش این مراحل را در کوتاه مدت گذرانیده و به دنبالِ آن جنین

۱. صفوة التفاسير، ۲۰۴/۱.

کامل شده و به رشد و کمالِ خود رسیده باشد، امّا در نصّ قرآن کریم به هیچ یک از دو حالت پیش‌گفته تصریح نشده است. از این‌روی مفسّران دربارهٔ تعیینِ مدت آبستنی مریم به عیسی (ع) نظریات گوناگونی ارائه داده‌اند؛ ابن عباس مدت آن را همچو دیگر زنان نُه ماه دانسته و برای مستدل کردن نظرگاهِ خویش چنین استدلال کرده است که خداوند متعال در این مقام آن حضرت را ستوده و در صدد بیان نیکوییهایش برآمده است، آنگاه اگر مدّت آبستنی‌اش نیز برخلاف مدّت معمولِ زنان بود، به طریق اولی از آن نیز یاد می‌کرد. برخی دیگر نیز مدّت آبستنی‌اش را هشت ماه ذکر کرده و گفته‌اند که هیچ کودکی که در هشت ماهگی به دنیا می‌آمد، زنده نمی‌ماند. مگر عیسی بن مریم (ع). عطاء ابی العالیه ضحّاک آن را هفت ماه و برخی نیز شش ماه دانسته‌اند و گروهی نیز سه ساعت (لحظه) را ذکر کرده‌اند، به این مفهوم که در یک لحظه به او آبستن شد و در یک لحظه نقش پذیرفت و در لحظه‌ای دیگر او را به دنیا آورد. گرچه برخی نیز از قبیل ابن عبّاس (به روایتی)، مدت آن را یک لحظه تعیین کرده‌اند و گفته‌اند که به محض آبستن شدن او را زایید و برای مستدل کردن نظرگاه خویش می‌گویند: اوّلاً خداوند متعال می‌فرماید: «فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ فَأجاءَها المَخاض، فَنادیٰها مِن تَحْتِها» در هر سه عبارت «فا» برای تعقیب آمده که معنایش آن است که هر یک از این حالات پیش‌گفته بدون فاصله و به دنبالِ همدیگر اتفاق افتاده‌اند، از این روی نتیجه گرفته می‌شود که مدت آبستنی یک لحظه بیش نبوده است، آنگاه اگر بپرسند که کناره گرفتنِ او به جایی دور چگونه در یک لحظه حاصل شده است، شدّی در پاسخ می‌گوید که وی به دورترین جایْ در گوشهٔ محرابش کناره گرفت. دیگر آنکه خداوند متعال در وصف عیسیٰ (ع) می‌فرماید: «إنَّ مَثَلَ عیسیٰ عِنْدَ اللّٰهِ کَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُراب ثُمَّ قالَ لَهُ کُنْ فَیَکوُن / داستانِ [آفرینش] عیسی در نزد خداوند، مانند داستان [آفرینش] آدم است که او را از خاک آفرید، آنگاه به او گفت: موجود شو، سپس بی‌درنگ موجود شد». پس ثابت است که خداوند متعال به آدم نیز فرموده که: موجود شو و بی‌درنگ موجود شده است و چنین امری هرگز با مدّت زمان لازم برای بارداری سازگار نیست و تنها دربارهٔ کسی می‌توان قائل به مدّت شد که از نطفه پدید آید.[1] امّا «اِلیان» و پیروان مسیحی او معتقدند که مریم (ع) نُه ماه به عیسی آبستن نشد بلکه همچون آب که از دالان می‌رود از شکمِ او گذر کرد، چرا که کلمهٔ الٰهی به گوش او درآمد و از آنجا که فرزندی در

---

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۰۲/۲۱؛ تفسیر روح المعانی، ۷۹/۱۶ ـ ۸۰؛ تفسیر طبری، ۶۵/۱۶؛ تفسیر نسفی، ۳۲/۳؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۸۸/۳ ـ ۱۸۹؛ البدایة و النهایة؛ ۶۵/۲ ـ ۶۶؛ الکامل ابن اثیر، ۱۷۶/۱.

ساعت معین زاده می‌شود، برون شد.[۱] در عینِ حال دربارهٔ سنّ مریم در زمانِ آبستن شدن به حضرت مسیح نیز میان ده، پانزده، هفده یا بیست سالگی اختلاف نظر وجود دارد. برخی گفته‌اند که وی پیش از آبستنی دو حیض به خود دیده بود، اما در قرآن کریم چیزی که بر این حالات دلالت کند وجود ندارد.[۲]

در هر صورت آنچه اهمیت دارد این است که مریمِ پاکِ پاکدامن به مسیح (کلمه و روح الله) آبستن شد، آنگاه برای زادنِ او به جایی دور کناره گرفت [و دردِ زایمان او را به آنجا کشاند]، امّا مفسّران دربارهٔ تعیین آن جایگاه اختلاف نظر دارند. برخی آن را بخشی از سرزمین مصر دانسته‌اند، حال آنکه گروهی دیگر معتقدند که در شام بوده است. دلیلش نیز این بود که پس از آبستنی از قوم خویش فرار کرد و روی به مصر نهاد.[۳] بنا بر روایتی دیگر وی حضرت مسیح را در «بیت اللحم» به دنیا آورد[۴]، که این نظر از دیگر آرا ارجح است و احادیثِ إسراء (معراج) به روایت نسایی از انس و بیهقی از شداد بن انس بر آن صحّه می‌گذارد، و آنکه او را در بیت لحم زاده باشد، از دیگر آرا نیز مشهورتر است، چنانکه نصارا در این امر تردیدی ندارند که مسیح (ع) در بیت لحم زاده شده است.[۵] مسعودی در مروج الذهب می‌گوید که زادْروز مسیح، روز چهارشنبه (درنظر یعقوبی سه شنبه) بیست و چهار شب گذشته از ماهِ دسامبر بوده است.[۶] اما ابن خلدون از ابن عمید، تاریخ‌نگار مسیحیان روایت می‌کند که مسیح(ع) سه ماه پس از زادن یحیی بن زکریا (ع) و در سالِ سی و یکم دولت هیرودوسِ بزرگ و سال چهل و دوّم از فرمانروایی قیصر «اغسطس»، از مادر زاده شد.[۷]

در عین حال مورّخانِ معاصر نیز دربارهٔ زادروز حضرت مسیح همداستان نیستند، اگر چه

---

۱. فی ظلال القرآن، ۸۶۴/۲.

۲. تفسیر فخر رازی، ۲۰۱/۲۱؛ تفسیر نسفی، ۳۲/۲؛ مروج الذهب، ۷۶/۱؛ الکامل ابن اثیر، ۱۷۵/۱.

۳. تفسیر طبری، ۶۴/۱۶.

۴. بیت لحم، شهری واقع در فاصلهٔ پنج میلیِ جنوب قدس است که امپراتور «هیلانه» در حوالی سال ۳۳۰ م در آنجا کنیسه‌ای بالای مغاره‌ای که نصارا می‌پنداشته‌اند که مسیح (ع) در آنجا به دنیا آمده ساخت و آن دیرین‌ترین کنیسهٔ مسیحی در جهان است (قاموس الکتاب المقدس، ۲۰۵/۱ ـ ۲۰۶)؛ نیز:

M. F. Unger, op-cit, p. 140.

اما قرآن کریم بیان می‌کند که وی زیر تنهٔ درخت خرما به دنیا آمد (مریم، ۲۳) از این روی صحیح آن است که وی همانجا و یا در بیت اللحم به دنیا آمده باشد و نه در غار.

۵. تفسیر ابن‌کثیر، ۱۸۹/۳؛ تاریخ ابن‌خلدون، ۱۷۱/۲؛ همچنین ← انجیل متی، ۲:۱ ـ ۶؛ لوقا، ۲: ۴ ـ ۶.

۶. مروج الذهب مسعودی، ۷۶/۱؛ تاریخ یعقوبی، ۶۸/۱.

۷. تاریخ ابن خلدون، ۱۷۱/۲.

این اختلاف نظر تنها در چند سال محصور است. پس زادروزِ مسیح (ع) در روزگارِ نخستین قیصر روم «اغسطس/ ۲۷ ق.م ـ ۱۴م» و در روزگارِ «هیرودوس کبیر/ ۳۷ ـ ۴ ق.م»، کارگزارِ یهودی از سوی «پیلاطس نبطی»، فرمانروای روم و نیز در روزگارِ حارثِ چهارم (۹ ق.م ـ ۴۰م)، پادشاهِ نبطیان بوده است. برخی نیز معتقدند که مسیح (ع) در میان سال‌های ۶ ـ ۲ پیش از میلاد به دنیا آمد.[۱] گروهی دیگر را نظر بر آن است که وی در سالِ پنجمِ پیش از میلاد و یا در اوایل سالِ چهارم قبل از میلاد به دنیا آمد، اما گرفتن جشن میلاد در بیست و پنجم دسامبر در قرن چهارم میلادی مرسوم شد، از این روی می‌گویند: چه بسا زادروزش ۲۵ دسامبرِ سال پنجم ق.م باشد. و این نظرگاه ولادت حضرت مسیح (ع) را پنج سال از تاریخی که «دیونیسیوس» مقرر داشته، یعنی ۲۵ دسامبرسالِ یکم پیش از میلا، پیشتر ذکر می‌کند. همچنین گروهی دیگر هستند که زادروزِ مسیح (ع) را در سال چهارم میلادی تعیین می‌کنند. و او در سال ۲۷ م، چه بسا در بیست و سوّم مارسِ سال بیست و نهم میلادی به آسمان فرا برده شد. بنابراین نظر، وی بیست و سه سال یا بیست و پنج سال زیسته است، حال آنکه بنا بر قولی عمر او سی و سه سال بوده است. خلاصه آنکه گروهی دیگر نیز معتقدند که مسیح (ع) دعوت خویش را در حالی آغاز کرد که سی سال از عمر خویش را در عهد امپراتور «تیبریوس/۱۴ ـ ۳۷ م» گذراند و در آن زمان کارگزار یهودی از سوی روم «هیرودوس آنتیپاس/ ۶ ـ ۳۹م»، پسر دوّم هیرودوس کبیر بود.[۲]

همچنین در عهد جدید آمده است که به هیرودوس خبر دادند که گروهی از مجوسیان به اورشلیم آمده‌اند و از پادشاهِ یهودیان دربارهٔ زاده شدنِ مسیح می‌پرسند، آنگاه بود که سرانِ کاهنان را گرد آورد و از آنان پرسید: «مسیح در کجا زاده می‌شود؟» آنان گفتند که وی در بیتِ‌لحم زاده می‌شود. از این رو پادشاه ستمگر شتابان دستور داد که تمامی کودکانی را که در بیتِ‌لحم و سراسرِ مرزهای آن زاده می‌شوند و کودکانِ از دو سال به پایین را گردن بزنند، آنگاه یوسف نجار در خواب دید کسی به او دستور می‌دهد که آن کودک و مادرش (مسیح و مادرش مریمِ عذراء) را بردارد و آنان را در سرزمینِ کنانه پناه دهد. ایشان در آنجا ماندند تا اینکه

---

۱. این نوع تاریخ‌گذاری بس شگفت‌انگیز است!

۲. هـ. ج. ویلز، تاریخ العلم، ص ۱۷۲ ـ ۴۱۶؛ فیلیپِ حتی، پیشین، ۳۱۱/۱ ـ ۳۱۳؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۳۵۹/۱ و ۱۱۴۵/۲؛ نیز:
Josephus, *Antiquities*, XIV, 8, 3, 5, XV, 6, 4, *The Jewish war*, I, XIII, 8.

هیرودوس مُرد، آنگاه از مصر به سرزمین‌های یهودی‌نشین آمدند، اما از بیم «ارخلاوس»، پسر و جانشین هیرودوس این بار نه در بیت‌لحم بلکه در ناصره و در بخش «الجلیل» اقامت گزیدند.[1]

دربارهٔ مکان ولادتِ حضرت مسیح نیز باید گفت، چنانکه در قرآن کریم آمده زیر تنهٔ درخت خرمایی بوده است. چنانکه می‌فرماید: «فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ/ دردِ زایمان او را به پناهِ تنهٔ [درخت] خرما کشاند» [مریم، ۲۳]. زمخشری در الکشاف می‌گوید که آن تنهٔ درخت خرما در بیابان خشکیده بود که هیچ گونه شاخ و برگ و میوه و سرسبزی نداشت و آن زمان فصلِ زمستان بود. آنگاه تعریف (معرفه بودنِ) آن یا از نوعِ تعریف اسم‌های غالبه مانند تعریف نجم و صعق (النجم و الصعق) است، چنانکه گویی که در آن صحرا تنهٔ خرمابُنی وجود داشت که همهٔ مردم از وجودش آگاه بودند و گاه که آن را بر زبان می‌آوردند، همه می‌دانستند که کدامین تنهٔ درخت خرما را منظور دارند و یا اینکه ممکن است تعریف جنس باشد، یعنی تنهٔ آن درخت ویژه که در آنجا قرار داشت. خداوند متعال از آن روی او را به سوی آن خرما بُن خشکیده رهنمون شد تا از آن به او رطبِ تازه چیده بخوراند که از هر چیزی با طبع زن زائو سازگارتر است. شاید هم از آن روی که خرمابُنان در برابر سرما بیشتر از هر درختی تابِ مقاومت دارند و جز در صورتِ لقاح ثمر نمی‌دهند و اگر سر آن را ببرند به بار می‌نشیند، تو گویی خداوند متعال فرموده است: چنانکه زنان بدون شوهر فرزندی نمی‌زایند، خرمابُنان نیز جز با لقاح به بار نمی‌نشینند، امّا من بدون لقاح خرمای تازه چنین پدید می‌آورم تا بر زادنِ فرزندِ بدون پدر دلالت کند.[2]

در هر صورت وقتی حضرتِ مریمِ پاک به هنگامِ زادن به تنهٔ درخت خرما تکیه داد: «قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا/ گفت: ای کاش پیش از این مرده بودم و فراموش شدهٔ از یاد رفته» [مریم، ۲۳] با اینکه وی می‌دانست که خداوند متعال جبریل را به نزد او فرستاده و آن فرزند را با دمیدن جبریل (ع) به او ارزانی داشته و به او وعده داده که او و فرزندش را برای جهانیان به عنوان نشانه‌ای قرار خواهد داد.[3] این سخن را از شرمگینی مردم و بیم نکوهش آنان بر زبان راند و شاید هم برای نگرانی از آنچه مردم از روی گناه درباره‌اش می‌گفتند.

---

۱. متی، ۲:۱ ـ ۲۳؛ و نیز:
M. Unger, op-cit, p. 471; Roth, op-cit, p. 109.

۲. تفسیر فخر رازی، ۲۰۳/۲۱.

۳. پیشین.

ابن‌کثیر می‌گوید: از این آیه بر می‌آید که تمنّای مرگ به هنگامِ فتنه رواست، زیرا آن حضرت می‌دانست که دربارهٔ این کودک چه بلا و آزمونی را در پیش دارد، کودکی که هرگز مردم سخنِ او را درباره‌اش حمل بر راستی و درستی نخواهند کرد و سخن او را باور نخواهند داشت و اینک پس از آنکه عمری در میانِ آنان زنی عبادتگزار و پارسا شناخته شده بود، او را [نعوذ بالله] بدکاره تلقی خواهند کرد، از این روی آنگاه که از آبستنی رها شد، به روایت ابن عباس و سُدّی از روی شرم گفت: ای کاش پیش از آنکه چنین گرهی در کارِ من افتد و به دلیل داشتن فرزندی بدون شوهر چنین اندوهگین شوم، مرده بودم. آری اینچنین آرزوی مرگ کرد، آری آرزوی مرگ در چنین مواردی کراهتی ندارد، بلکه در مواردی که گزندی از قبیل بیماری، تنگدستی، آسیبی از دشمن و دیگر دشواری‌های این جهانی به انسان رسد، آرزوی مرگ کراهت دارد. در صحیح مسلم و دیگر متون روایی وارد شده که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «لا يتمنَّينَّ أحدكم الموت لِضرر نزل، فإن كان لابّد متمنياً فليقل: اللّهمّ أحيني ما كانت الحياة خيراً لي، و توفّني إذا كانت الوفاة خيراً لي/ هیچ کس نباید به خاطر گزندی که به خود دیده آرزوی مرگ کند، امّا اگر از آرزوی آن گریزی نبود، باید بگوید: خداوندا اگر زنده ماندن برای من بهتر است، مرا زنده بدار و اگر مرگ برای من بهتر است، مرا بمیران». اما اگر کسی بپندارد که تمنای حضرت مریم از شدّت درد بوده ــ پناه بر خدا ــ گمانی بد برده است.[1]

آری، در آن معرکهٔ رنج و شدتِ بیم ناگهان رخدادِ بزرگی اتفاق افتاد: «فَنَادٰیهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلاَّ تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِياً وَ هُزِي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِياً. فَكُلِي وَاشْرَبِي وَ قَرِي عَيْناً، فَإِمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِياً/ آنگاه از فرودستش او را ندا داد که: اندوهگین مباش. به راستی پروردگارت از فرو دستت جویباری قرار داده است. و تنهٔ [درخت] خرما را به سوی خویش بتکان تا بر تو رطب تازه‌چین فرو ریزد. پس [از آن] بخور و بنوش و دیده روشن‌دار. و اگر از آدمیان کسی را بینی، بگو: به راستی که من برای [خداوند] رحمان روزه نذر کرده‌ام. بنابراین، امروز با هیچ انسانی سخن نخواهم گفت» [مریم، ۲۴ - ۲۶]. اما اینکه منادیِ در این آیات کیست، در این باره دو نظر ابراز داشته‌اند. گروهی گفته‌اند که وی حضرت عیسیٰ (ع) بوده، چنانکه حسن بصری و سعید بن جبیر بر این نظر هستند و ابوحیان نیز به این نظر گرایش دارد چنانکه ضمیر نیز به

۱. تفسیر ابن کثیر، ۱۸۹/۳؛ تفسیر روح المعانی، ۸۱/۱۶ ـ ۸۲.

مریم بازمی‌گردد، همچنین حرف «فا»ی وارده در «فناديها» این مطلب را به روشنی معلوم می‌دارد، یعنی پس پسری زاد و خداوند آن فرزند را به هنگام ولادت گویا ساخت و آن کودک از فرودستِ مادرش، او را ندا داد. همچنین این نظر از مجاهد، وهب بن منبّه، ابن جریر و ابن زید نیز وارد شده است، اما در مقابل برخی دیگر معتقدندکه ندا دهندهٔ جبرئیل (ع) بوده است، چنانکه در البحر المحیط از حسن بصری روایت شده است که وی گفت منادیِ جبرئیل بود، که در جایگاهی پایین‌تر از وی قرار داشت و شاید هم برای بزرگداشت حضرت مریم و فرزندش بود که در فرودست جای گرفت و شاید هم نمی‌خواست فرارویش ظاهر شود، در نتیجه کناره گرفت، امّا اینکه گفته‌اند جبرئیل (ع) آنجا باز ایستاد تا کودک را ببوسد، از سخنانی است که هرگز سزاوارِ امین وحی، آن فرشتهٔ عالی‌مقام نیست که به او چنین نسبت‌هایی بدهند. امّا فخررازی به چند دلیل زیر، رأی نخست را مورد تأیید قرار می‌دهد: اوّلاً وقتی می‌فرماید: «فناديها من تحتها» به فتح میم، زمانی به کار برده می‌شود که حضور کسی در فرودستش قبلاً معلوم باشد و کسی که حضور او معلوم بوده، شخص عیسیٰ (ع) است پس باید منادی را حمل بر او کرد. اما قرائت «مِنْ» به کسر میم نیز مقتضیِ آن نیست که منادی جبرئیل(ع) باشد. دیگر آنکه آن مقام، جایگاهِ کشف عورت است و فرشتگان را روا نیست که در چنان جایگاهی حضور یابند. سوّم آنکه «فناديها» فعل است و قطعاً باید پیش از آن از فاعلش یاد شده باشد که پیش از آن هم از جبرئیل و نیز از عیسیٰ (ع) یاد شده اما ذکرِ عیسیٰ نزدیک‌تر است چنانکه می‌فرماید: «فحملته فانتبذت به» ضمیر در این عبارت به مسیح (ع) برمی‌گردد و حمل بر او بهتر است. چهارم اینکه ـــ این دلیل حسن بن علی (ع) است ـــ اگر عیسی (ع) با او سخن نگفته بود از کجا می‌دانست که او زبان گشوده است، در نتیجه به عیسیٰ با سخن اشارت نمی‌کرد.

اما آنان که منادی را عیسیٰ (ع) می‌دانند، این به آن معنی است که خداوند متعال به محض زادنش برای دلخوشیِ مادرش و نیز برای آنکه از تنهایی به درآید، زبانش را گشود تا در نخستین گام چنانکه جبریل به او نوید داده بود علوّ مرتبتِ آن کودک را ببیند، اما آنانکه ندا دهنده را جبریل می‌دانند، می‌گویند که از آن روی جبریل دیگر بار به سوی او فرستاده شد تا با این واژگان با او سخن بگوید، تا این سخن گفتن تذکاری برای او نسبت به نویدهای گذشته باشد، اما در نگاه جمهور مفسّران آن ندا دهنده حضرت عیسیٰ (ع) بوده است.[1]

---

۱. تفسیر فخر رازی، ۲۰۴/۲۱؛ تفسیر روح المعانی، ۸۲/۱۶؛ تفسیر طبری، ۱۶/۶۸ ـ ۶۹؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۹۰/۳؛ تفسیر نسفی، ۳۲/۳؛ الکامل ابن اثیر، ۱۷۷/۱.

دربارهٔ واژهٔ «سرّی» در این آیه باید گفت که مفسّران ــ مگر حسن بصری و عبدالرحمان بن زید ــ اتفاق نظر دارند که آن جوی و جویبار است و از آن روی «سرّی» نامیده شده که آب در آن جریان می‌یابد. این نظرِ براء بن عازب، ابن عباس، عمرو بن میمون، قتاده و ابراهیم نخعی، ابن منبّه و رأی برگزیده طبری است. از ابن عباس روایت شده که آن جویباری از رود اردن بود که خداوند متعال آن را به آنجا منشعب کرد که مریم دچارِ تشنگی نشود. همچنین روایت شده است که جبریل بر زمین پای کوبید و از آنجا چشمه‌ای گوارا جوشید و همچون جویباری روان شد، همچنین گفته‌اند که عیسیٰ (ع) چنین کاری کرد و این رأی امام ابوجعفر، باقر (ع) است. برخی نیز معتقدند که آن از پیش موجود بوده است و خداوند متعال او را به وجودش آگاه کرد. رأی راجح در نگاه سید قطب آن است که خداوند متعال در همان لحظه چشمه‌ای در آنجا جاری کرد و یا اینکه ممکن است از محلّ جریان آب در کوهستان شاخه‌ای به آن سوی منشعب شده باشد. اما حسن، ابن زید و جبایی بر این عقیده‌اند که مراد از «سرّی» عیسیٰ (ع) و این واژه برگرفته از «سرو» و چنانکه راغب گفته به معنای بلندی و رفعت است، به این معنی که خداوند متعال فرودستِ تو بچه‌ای بلند مرتبت و عالی قدر قرار داده است. چنین روایت کرده‌اند که حسن بصری سرانجام از این رأی برگشت، به این توضیح که وی در حضور حمید بن عبدالرحمن حمیری عبارتِ «قَدْ جَعَلَ رَّبُکَ تَحْتِکَ سَرِّیاً» تلاوت کرد و گفت: سری در اینجا به معنای کریم و بزرگوار است، حمید به او گفت: ای ابوسعید، آن به معنای جویبار است، حسن در پاسخ گفت: از این روی از همنشینی با تو در شگفتم. همچنین روایت شده که خالد بن صفوان به او گفت: عرب به جویبار «سرّی» می‌گوید. آنگاه حسن پاسخ داد: راست می‌گویی. و از نظر خویش بازگشت. قائلان به اینکه «سرّی» در این آیه به معنای جویبار است دو دلیل آورده‌اند؛ نخست آنکه از پیامبر اکرم (ص) پرسیدند که «سرّی» به چه معنی است و آن حضرت در پاسخ فرمودند: جویبار. دوّم آنکه خداوند متعال پس از آن می‌فرماید: «فَکُلِي وَاشْرَبِي» که عبارت «واشربی» در این آیه بر این حقیقت دلالت می‌کند که در کنار درخت خرما جویباری بوده که امکان نوشیدن از آبِ آن وجود داشت و مریم می‌توانست خرما را بخورد و از آن آب بنوشد.[1]

در هر صورت خداوند متعال به او فرمان داد که آن درخت را بتکاند تا خرمای تازه‌چین از

---

۱. تفاسیر معتبر ذیل آیهٔ پیش‌گفته.

آن فروریزد. مفسّران گفته‌اند از آن روی خداوند متعال به او فرمان داد که تنهٔ درختی خشکیده را بتکاند که می‌خواست در احیای آن درخت خشکیده، پس از دیدنِ إحیای درخت و جاری شدن آبی گوارا معجزه‌ای دیگر ببیند تا بدین ترتیب شرارِ غمی که به دل و جانش زده بود، فرونشیند و بداند که همهٔ اینها گرامی‌داشتی از سوی خداوند متعال است[1]. «فکلی واشربی» یعنی از این رطبِ خوشمزه بخور و از آن آبِ گوارای روان بنوش. بدینسان خداوند برای او خوراک و نوشیدنی فراهم دید، خوراکی شیرین که مناسبِ حالِ زنان تازه زایمان کرده است، چرا که رطب و خرما از بهترین خوراکی‌های سازگار با طبعِ چنین زنانی است. گمان می‌کنم پیش از آنکه آن درخت را بتکاند و از آن خرمای تازه‌چین بر او فروریزد، دیری از هوش رفته باشد، آنگاه به هوش آمد و یقین کرد که خداوند هرگز او را رها نمی‌کند، از آن گذشته محبّتِ او همواره همراهِ اوست، یعنی همان کودک که در گهواره زبان می‌گشاید و از رخداد خارق‌العاده‌ای که او را به مادرش بخشیده بود، پرده برمی‌دارد.[2]

آنگاه مریمِ عذرای پاک دامنِ فرزندِ فرخنده‌اش را برداشت و به نزدِ قوم خویش آمد: «قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيّاً، يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَ مَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيّاً / گفتند ای مریم، به راستی کاری [بس] زشت در میان آورده‌ای. ای خواهر هارون، پدرت مرد بدی نبود و مادرت [نیز] نابکار نبود» [مریم، ۲۷ ـ ۲۸] بدینسان زبان مردم به درشتی و نکوهش باز شد، آنگاه دیری نپایید که به سرزنشی تلخ روی آوردند و گفتند: ای کسی که در درستکاری و عبادت به هارون می‌مانی، پدرت هرگز مردِ بدی و مادرت نیز بدکاره نبود، پس چگونه از تو که از خانواده‌ای پاک و شناخته شده به صلاح و عبادت هستی چنین کاری سرزد!

قتاده می‌گوید: هارون در میان بنی‌اسرائیل فردی شایسته و در درستکاری زبانزد بود، از این روی مریم (ع) را به او همانند می‌کردند، مراد از هارون در اینجا همان هارونِ برادر موسی (ع) نیست، چرا که آنان در فاصلهٔ زمانیِ بیش از هزار سال از همدیگر می‌زیستند. سهیلی می‌گوید: هارون از عابدان کوشای بنی‌اسرائیل بود که مریم (ع) نیز در وصفِ کوشا بودن در عبادت به او همانندی داشت و او همان هارون بن عمران نیست که پیامبر بوده، چرا که آنان قرن‌ها دور از هم می‌زیستند، بنابراین، آنان که گفته‌اند وی خواهر پدر ـ مادریِ هارونِ پیامبر و

---

۱. صفوة التفاسیر، ۲/۲۱۴ ـ ۲۱۵.

۲. فی ظلال القرآن، ۴/۲۳۰۷.

در نتیجه خواهر موسیٰ (ع) بود بسیار به خطا رفته‌اند. چنانکه پیش از این داستانِ خواهر موسیٰ از نظر گذشت. در صحیح بخاری روایت شده که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «أَنَا أَوْلىٰ النّاس بِابْنِ مَرْيَم لأَنَّهُ لَيْسَ بَيْني وَ بَيْنَهُ نَبيٌّ/ من از هر کسی به فرزند مریم نزدیکترم، چرا که در فاصلهٔ زمانیِ میانِ من و او هیچ پیامبر دیگری برانگیخته نشده است». همچنین احمد در سند خویش از مغیرة بن شعبه روایت می‌کند که وی گفت: رسول خدا (ص) مرا به نجران فرستاد و آنان گفتند: آیا در عبارتِ «یا اخت هارون» که بر زبان می‌آورید، در نگریسته‌اید، حال آنکه موسیٰ سال‌ها پیش از عیسیٰ می‌زیسته است، راوی می‌گوید، بازگشتم و این موضوع را به حضور رسول خدا (ص) عرض کردم و آن حضرت فرمود: «أَلا أَخْبَرْتَهُمْ أَنَّهُمْ كانوا يُسَمّونَ بالأَنْبِيا وَالصّالِحِينَ قَبْلَهُم/ آیا به آنان نگفتی که آنان پیش از آن نام پیامبران و صالحان را بر فرزندان خویش می‌گذاشتند».[1] از محمد بن سیرین روایت شده است که گفت به ما چنین خبر داده‌اند که کعب گفت: هارونِ مذکور در عبارتِ «یا أخت هارون» هارونِ برادر موسیٰ (ع) نیست، راوی می‌گوید که عایشه به او گفت: «دروغ گفتی». او گفت: ای امّ المؤمنین، اگر پیامبر اکرم (ص) آن را گفته باشد، چه؟ که او داناتر و آگاهتر از هر کسی است، از آن گذشته من می‌بینم که آنان ششصد سال دور از همدیگر زیسته‌اند، می‌گوید آنگاه «دیگر چیزی نگفت». ابن کثیر می‌گوید: در این تاریخ باید درنگ کرد[2] و این درست است چرا که موسیٰ و عیسیٰ، علیهما السلام، خدود بیست و دو قرن دور از هم می‌زیسته‌اند.

وقتی آن قوم بر مریم پاک هر چه سخت‌تر گرفتند: «فَأَشارَتْ إِلَيْهِ قالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً/ به او اشاره کرد، گفتند: چگونه با کسی که کودکی است در گهواره سخن بگوییم» [مریم، ۲۹]، سُدّی می‌گوید: وقتی به او اشاره کرد، آنان خشمگین شدند و گفتند: ببینید چگونه ما را به ریشخند گرفته است به ما می‌گوید که با آن کودک سخن بگوییم، این ریشخند بر ما از کار بدی که کرده دشوارتر می‌آید، «قالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً» یعنی همو که تازه به دنیا آمده و اینک در گهواره خفته چگونه می‌تواند سخن بگوید؟ فخر رازی در تفسیر کبیر می‌گوید: او داشت شیر می‌خورد، اما به محض آنکه این سخن را شنید، شیر را واگذارد و رو به سوی آنان کرد و بر دستِ چپِ خویش تکیه داد و به انگشت سبابه خویش اشاره کرد.

۱. تفسیر روح المعانی، ۸۸/۱۶؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۹۳/۳؛ تفسیر طبری، ۷۷/۱۶ ـ ۷۸؛ مسندِ احمد، ۲۵۲/۴؛ صحیح مسلم، ۱۷۱/۶؛ تحفةالأحوذی، ۶۰۱/۵.
۲. تفسیر طبری، ۷۷/۱۶؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۹۳/۳.

همچنین گفته‌اند که آن بار زبانش گشوده شد و از آن پس دیگر تا زمانی که کودکان به‌طور معمول زبان می‌گشایند، سخن نگفت، بازگفته‌اند که به هنگام مناظرهٔ یهود با او حضرت زکریا (ع) نیز حضور یافت و به عیسیٰ (ع) گفت: اگر از جانب خداوند حجتی در دست داری، زبان بگشای، آنگاه بود که عیسیٰ (ع) گفت: «إِنِّي عَبْدُاللّٰه آتانِيَ الْكِتابَ وَ جَعَلَني نَبيّاً، وَجَعَلْني مُبارَكاً أَيْنَما كُنْتُ وَ أَوْصاني بِالْصَلاةِ وَالْزَكاةِ ما دُمْتُ حَيّاً وَ بَرّاً بِوالِدَتي وَ لَمْ يَجْعَلْني جَبّاراً شَقياً وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَموُتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيّاً/ [عیسی] گفت: من بندهٔ خدا هستم. به من کتاب [آسمانی] داده و مرا پیامبر گردانیده است. و مرا هر جا که باشم خجسته داشته است و مرا تا آنگاه که زنده باشم به نماز و زکات سفارش کرده است. و [مرا] به مادرم نیکوکار [ساخته] و مرا گردنکش [و] نگونبخت قرار نداده است. و روزی که به دنیا آمدم و روزی که بمیرم و روزی که زنده برانگیخته شوم، بر من درود باد» [مریم، ۳۰ ـ ۳۳].

بدینسان عیسیٰ (ع) بندگیِ خویش را برای خداوند اعلام می‌دارد و بیان می‌کند که هرگز چنانکه گروهی می‌پندارند، پسرش و بنابر باور گروهی دیگر خدا و بنا بر ادعای برخی دیگر سوّمین سه کس که با همدیگر در عین سه بودن یک خدا باشند نیست، همچنین اعلام می‌دارد که خداوند متعال او را پیامبر قرار داده نه فرزند و شریک خویش و در او برکت نهاده و طیّ زندگی او را به نماز و زکات و نیکوکاری نسبت به مادرش و فروتنی با قوم و عشیرهٔ خویش سفارش کرده است، از این روی معلوم می‌شود که عمری محدود با سرآمدی معین دارد و می‌میرد و برانگیخته می‌شود و خداوند متعال برای او در روزی که زاده شد و روزی که می‌میرد و روزی که زنده برانگیخته می‌شود، سلامتی و امنیت و آرامش مقرر کرده است، چنانکه ملاحظه می‌شود نصّ قرآنی دربارهٔ مرگ و برانگیختن عیسیٰ (ع) صریح است و این حقیقت هیچ تأویل و جدالی را بر نمی‌تابد.[1]

۱. فی ظلال القرآن، ۲۳۰۸/۴.

بخش سوم

نبوّت و معجزات حضرت عیسیٰ (ع)

۱. نبوّت مسیح

در قرآن کریم به این موضوع تصریح نشده که نبوت مسیح (ع) از چه زمانی و چگونه آغاز شد، امّا این همداستانی در تمامی روایات انجیل وجود دارد که وی در سی سالگی به پیامبری برگزیده شد و بسیاری از مورخان و مفسران نیز بر همین باورند. آلوسی در تفسیر روح المعانی می‌گوید: علما دربارهٔ زمانِ بعثت آن حضرت اختلاف نظر دارند، برخی آن را زمان کودکی و برخی نیز در سی سالگی می‌دانند. در تفسیر البحر المحیط آمده که در سی سالگی وحی بر او نازل شد، بنابراین مدت پیامبری او سه سال بوده که برخی نیز سه ماه و سه روز بر آن افزوده‌اند. آنگاه به آسمان فرابرده شد که این قولِ مشهورِ مفسّران است.[1] در تفسیر طبری از وهب بن منبه روایت شده است که وقتی عیسیٰ (ع) به دوازده سالگی رسید خداوند متعال به مادرش ـ که هنگام ولادت عیسیٰ (ع) از قوم خویش گریخته و به مصر رفته بود ـ وحی کرد که او را به شام ببر، آنگاه او به فرمانی که یافته بود، عمل کرد و همچنان در شام می‌زیست تا اینکه به سی سالگی رسید و خداوند در همین سنّ او را به پیامبری برانگیخت آنگاه او را به سوی خود فرابرد.[2] ابن اثیر در الکامل می‌گوید: مسیح (ع) در سن سی سالگی نبوّت و رسالت

---

۱. تفسیر روح المعانی، ۱۶۷/۳.

۲. تفسیر طبریٰ، ۲۷۸/۳.

یافت و آنگاه که به سوی خداوند فرابرده شد، دو سال از رسالتش می‌گذشت، چرا که آن هنگام سی و دو سال و چند روز داشت. علمای اسلامی بر این باورند که سنّ پیامبری چهل سالگی است، اما عیسی (ع) در سن سی سالگی به پیامبری برانگیخته شد و این از ویژگی‌های خاصّ اوست. چرا که وی پیش از آنکه به سن چهل سالگی برسد به آسمان فرا برده شد.[1] دکتر طیّب نجار معتقد است به پیامبری رسیدن حضرت عیسیٰ (ع) هیچ اشکالی ندارد، زیرا سن چهل سالگی شرط معین آغاز نبوت پیامبران نیست، چنانکه خداوند متعال در کودکی به یحییٰ (ع) علم و حکمت ارزانی داشت و پیامبری‌اش پیش از سی‌سالگی آغاز شد.[2]

در عین حال دکتر شریف با عنایت به منطوق آیاتِ (۲۹ ـ ۳۳ سورهٔ مریم) آغاز نبوت حضرت عیسیٰ را همان دوران کودکی می‌داند، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «فَأَشارَتْ إِلَيْهِ قالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً قالَ إِنِّي عَبْدُاللّٰهِ آتانِيَ الْكِتابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيّاً، وَ جَعَلَنِي مُبارَكاً أَيْنَ ما كُنْتُ وَ أَوْصانِي بِالصَّلاٰةِ وَالزَّكاٰةِ ما دُمْتُ حَيّاً وَ بَرّاً بِوالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبّاراً شَقِيّاً، وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيّاً»[3] [مریم، ۲۹ ـ ۳۳]. از ظاهر آیات چنین برمی‌آید که حضرت مسیح (ع) در همان زمان که در گهواره جای داشت، پیامبر بوده است و در این امر هیچ شگفتی نیست، قرآن کریم در شأن یحییٰ بن زکریا می‌فرماید: «وَ آتَيْناهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً/ در کودکی به او حکمت دادیم». از آن گذشته، خود حضرت مسیح در سورهٔ مریم/ آیهٔ ۳۰، هنوز زمانی که در گهواره بود به این حقیقت اعتراف می‌کند که خداوند متعال او را پیامبر گردانیده و به او کتاب داده و در هر دو مورد به صیغهٔ ماضی می‌فرماید: «آتانِيَ وَ جَعَلَنِي». که تمامی این امور بیانگرِ پیامبریِ حضرت مسیح در عهد کودکی است، آنگاه چه نیازی دارد که پس از آن به سخنان کسانی اعتماد کنیم که زمانِ بعثتِ آن حضرت را سی‌سالگی مقرر می‌کنند و برای سخنِ خویش برهانی ــ جز برخی تکلفات زبانی ــ در دست ندارند.

در عین حال نباید به سخن برخی از متکلمان نیز اعتماد کرد که چهل سالگی را زمانِ بعثت پیامبران مقرر می‌دادند. آنگاه چه جای شگفتی است، به ویژه با شخصیتی روبه‌رو هستیم که زیر نظر خداوند متعال بار آمده و زادن و بعثت و مرگ آن حضرت، صلوات اللّٰه و سلامه علیه، غیر عادی بوده است.[4]

---

۱. محمد علی صابونی، پیشین، ص ۱۹۸؛ محمد بن شریف، الأدیان فی القرآن، ص ۱۵۷؛ ابن اثیر، ۱/۱۷۹.
۲. محمد طیّب نجار، پیشین، ص ۲۷۸.
۳. ← تفاسیر معتبر، ذیل آیات مذکور.
۴. محمد بن شریف، الأدیان فی القرآن، ص ۱۵۷ ـ ۱۵۸.

در تفسیر نسفی آمده است که از حسن بصری روایت شد که وی گفت: «حضرت مسیح در گهواره پیامبر بود و سخن گفتنش معجزهٔ او. برخی نیز گفته‌اند که معنای آیه این است که در سرنوشت او و از پیش چنین مقرر بود که وی به پیامبری برانگیخته خواهد شد و یا اینکه آینده در حکمِ حال تلقی شده است.[1] فخر رازی می‌گوید: این عبارت که می‌فرماید: «وَ جَعَلَنِي نَبِيّاً» بر این حقیقت دلالت دارد که نبوت او از پیش مقرر بود، خواه در زمانی که آن را بیان داشت و یا پیش از آن. اما از ظاهر آیات چنین برمی‌آید که خداوند متعال پیش از آن به او کتاب داده و او را پیامبر گردانیده و به نماز و زکات سفارش کرده باشد و نیز او را دعوتگر به دین خویش و به شریعتی ویژه گردانیده باشد، برخی گفته‌اند که این وحی زمانی بر او نازل شد که وی در شکمِ مادر خویش بود. همچنین برخی بر این باورند که به محضِ به دنیا آمدن، خداوند متعال به او کتاب داد و او را به پیامبری برانگیخت و با مادرش سخن گفت و او را از کار و بار خویش آگاه کرد و گفت که زبان خواهد گشود و بر برائت او گواهی خواهد داد و از این روی بود که مریم (ع) به او اشارت کرد تا مردم با او سخن بگویند.

فخر رازی در صدد پاسخ گفتن به کسانی برمی‌آید که او را در آن زمان «نبی» و نه «رسول» می‌دانند، چراکه می‌گویند وی در آن زمان شریعتی در میان نیاورده بود و اینکه از او به نبی تعبیر می‌شود، نبی در اینجا به معنای شخص برخوردار از جایگاه و مرتبت بلند است. وی می‌گوید: این سخن سست است و پایه‌ای ندارد، چراکه در عرف شرع نبی به کسی گفته می‌شود که خداوند او را برای نبوت و رسالت برگزید، به ویژه وقتی که از برخی مباحث شرعی از قبیل توصیه به نماز و زکات نیز سخن گفته است.[2] نبوت عیسیٰ (ع) در قرآن به دلایلی ثابت است، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَ يُعَلِّمُهُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْراةَ وَ الإِنْجِيلَ، وَ رَسُولاً إِلىٰ بَنِي إِسْرائِيلَ/ و به او کتاب و حکمت و تورات و انجیل می‌آموزد، و او را فرستاده‌ای به سوی بنی‌اسرائیل قرار می‌دهد ...» [آل عمران، ۴۷ و ۴۸]. همچنین می‌فرماید: «وَ إِذْ قالَ عيسَىٰ بْنُ مَرْيَمَ يا بَنِي اسْرائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللّٰهِ إِلَيْكُم مُصَدِقاً لَما بَيْنَ يَدَىْ مِنَ التَوْراة، وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ/ و چنین بود که عیسی بن مریم گفت: ای بنی‌اسرائیل، من فرستادهٔ خداوند به سوی شما هستم، تصدیق کنندهٔ آنچه از تورات که پیش روی من است و مژده دهنده به رسولی که پس از من می‌آید که نامش «احمد» است» [صف، ۶].

---

۱. تفسیر نسفی، ۳/۳۴.

۲. تفسیر فخر رازی، ۲۱/۲۱۴.

همچنین نباید این حقیقت را از نظر دور داشت که گسترهٔ دعوتِ حضرت مسیح (ع) نیز مانند تمامی پیامبرانِ پیش از بعثت حضرت محمد (ص)، در قوم او (بنی‌اسرائیل) محدود می‌شد و به این موضوع هم در قرآن کریم تصریح شده است (آل عمران، ۴۸ ـ ۴۹ وصف، ۶) و هم در انجیل و از زبان مسیح (ع) آمده که می‌فرماید: «من جز بر گلّهٔ گمراهِ خاندانِ بنی‌اسرائیل فرستاده نشده‌ام».[1]

از این رو، حضرت عیسیٰ (ع) به دعوتِ بنی‌اسرائیل مشغول شد و منظورِ او از این دعوت راهنمایی گلّهٔ گمراه بنی‌اسرائیل بود، اما آنان که دعوتِ او را فراگیر ساختند شاگردان او ــ و می‌توان گفت ــ «پولس» بود که می‌پنداشت حضرت عیسیٰ بر او ظاهر گشته و او را شاگرد [خاصّ] خویش مقرر کرده بود، حال آنکه او را ندیده بود. ولی او وقتی چندین بار این سخن را با بنی‌اسرائیل باز گفت و آنان بر انکارش پای فشردند و از او روی گرداندند، دعوت خویش را بر هر آن کس (از بنی‌اسرائیل و دیگران) که برای آن گوش شنوایی داشت و آن را می‌پذیرفت، عرضه کرد. وی به آنان گفت: زادورودِ نیکوکارِ ابراهیم به او نزدیک‌تر و در حقش با وفاتر از کسانی‌اند که از حیث تبار خود را به او منتسب می‌دانند، چراکه آنان فرزندانِ روحیِ او هستند.[2] در عین حال دعوت عیسیٰ (ع) در اصل ویژهٔ قومی معین (بنی اسرائیل) بوده و دعوتِ فراگیر الٰهی همان دعوت سرور و مولایِ ما، محمد رسول اللّٰه (ص) است که به سوی تمامی مردمان به عنوان مژده‌آور و هشدار دهنده برانگیخته شده است و خداوند متعال به راستی می‌فرماید: «وَ مٰا أَرْسَلْنٰاکَ إِلاّٰ کٰافَّةً لِلنّٰاسِ بَشِيراً وَ نَذِيرا/ تو را جز به سوی تمامی مردم، مژده‌آور و هشداردهنده نفرستاده‌ایم» [سبأ، ۲۸]. همچنین می‌فرماید: «وَ أَرْسَلْنٰاکَ لِلنّٰاس رَسُولاً وَ کَفیٰ بِاللّٰهِ شَهِيداً/ تو را رسولی به سوی مردم فرستاده‌ایم و خداوند [به عنوان] گواه بس است» [نساء، ۷۹]. باز می‌فرماید: «قُلْ يٰا أَيُّهَا النّٰاس إِنِّي رَسُولُ اللّٰه إِلَيْکُم جَمِيعاً/ بگو: ای مردم، من رسول خدا به سوی همهٔ شما هستم» [اعراف، ۱۵۸].[3]

از آن گذشته حضرت عیسی بن مریم (ع) یکی از پیامبران پنج‌گانهٔ اولوالعزم است که اینان از میانِ تمامی فرزندانِ آدم (ع) برگزیده هستند که عبارت از نوح، ابراهیم، موسیٰ، عیسیٰ و محمد، صلوات اللّٰه و سلامه علیهم اجمعین، هستند که در قرآن کریم از آنان به‌طور ویژه یاد

۱. متی، ۱۵:۲۴.
۲. متی، ۱۵:۲۳ ـ ۲۸؛ عباس عقاد، مطلع النور، ص ۹۶؛ محمد بیومی مهران، الدیانة العربیة القدیمة، ص ۶۱ ـ ۶۲.
۳. ← ابراهیم، ۱، ۵۲؛ حجّ، ۴۹؛ فرقان، ۱؛ احزاب، ۴۰؛ ص: ۸۷.

شده است. چنانکه می‌فرماید: «وَ إِذْ أَخَذْنا مِنَ النَّبِيين ميثاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَ مِنْ نُوحٍ وَ إِبْراهيمَ وَ مُوسیٰ وَ عيسَى بْنُ مَرْيَمَ وَ أَخَذْنا مِنْهُم ميثاقاً غَليظاً / و چنین بود که از پیامبران عهدشان را گرفتیم و [نیز] از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم [عهدتان را]. و از آنان پیمانی استوار گرفتیم» [احزاب، ۷]. آیهٔ دیگر آنجاست که می‌فرماید: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدّينِ ما وَصّیٰ بِهِ نُوحاً وَ الَّذي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَ ما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهيمَ وَ مُوسیٰ وَ عيسیٰ أَنْ أَقيمُوا الدّينَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فيهِ / از دین آنچه را که نوح را به آن فرمان داده بود و آنچه که به تو وحی کرده‌ایم و آنچه که ابراهیم و موسیٰ و عیسیٰ را به آن فرمان داده بودیم، برایتان مقرر داشت [با این مضمون] که: دین را بر پا دارید و در آن اختلاف نورزید» [شوری، ۱۳].[1]

۲. معجزات مسیح (ع)

بی‌تردید به دنیا آمدن و زندگی و مرگ حضرت مسیح (ع) معجزه است و چنانکه پیش از این نیز گفتیم زادن، برانگیخته شدن و مرگ آن حضرت غیرعادی بوده است. دربارهٔ زادنش باید گفت که پس از آفریدن حضرت آدم (آفرینشی ذاتی و بی‌واسطه بود) برای آفرینش انسان شیوهٔ معینی را مقرر داشت یعنی همان طریق به هم رسیدن مرد و زن و فرا ـ هم ـ آمدنِ تختمک زن و اسپرمِ مرد که بدین ترتیب بارور می‌شود و آدمی پدید می‌آید، تخمک زنده و اسپرم زنده و متحرّک است. بنابراین، روش معمولِ زاد و ولد مردم چنین بود تا اینکه خداوند متعال خواست تا این قاعدهٔ برگزیده را در یکی از فرزندان انسان بشکند و او را نزدیک و همانند به نخستین آفرینش انسان پدید آورَد، اگر چه به تمامی همانند آن نباشد، به نحوی که تنها یک زن نفحهٔ جبرئیل را به عنوانِ مایهٔ زندگی می‌پذیرد و زمینهٔ باروریِ وی فراهم می‌شود.[2] بدین ترتیب حضرت عیسیٰ (ع) به طرزی همانند با آفرینش حضرت آدم (ع) به دنیا آمد. و خداوند متعال در این باره به راستی می‌فرماید: «إِنَّ مَثَلَ عيسیٰ عِنْدَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ / بی‌گمان آفرینش عیسیٰ (ع) در نزد خداوند همانند آفرینش آدم (ع) است که او را از خاک آفرید، آنگاه به او گفت موجود شو [پس بی‌درنگ] موجود می‌شود» [آل عمران، ۵۹].[3]

---

۱. ← تفسیر طبری، ۱۴/۲۵ ـ ۱۶؛ تفسیر قرطبی، ۹/۱۶ ـ ۱۲؛ تفسیر بیضاوی، ۳۵۴/۲ ـ ۳۵۵؛ تفسیر روح المعانی، ۲۱/۲۵ ـ ۲۲، تفسیر فخر رازی، ۱۵۴/۲۷؛ الکشاف، ۴۶۳/۳ ـ ۴۶۴؛ تفسیر الرحمان فی تفسیر کلام المنان، ۹۶/۷ ـ ۹۷.

۲. فی ظلال القرآن، ۳۹۸/۱.

۳. تفاسیر معتبر ذیل آیهٔ پیش گفته.

درست است که آفرینش حضرت عیسیٰ به نسبتِ روشِ معمول در زاد و ولدِ انسان‌ها رخدادی شگرف بوده، اما اگر بخواهیم آن را با آفرینش حضرت آدم، ابوالبشر، بسنجیم، خواهیم دید که به نسبتِ آن چندان هم عجیب نیست. از این روی دیده می‌شود که اهل کتاب با غفلت از این حقیقت دربارهٔ زادنِ حضرت عیسیٰ انواع بگومگوها و مجادلات را در میان آورده‌اند و از آن روی که وی بدون پدر به دنیا آمده اوهام و اسطوره‌ها برساخته‌اند. حال آنکه اینان که اهل کتابند، داستانِ آفرینشِ آدم از خاک را در آن خوانده‌اند و می‌دانند که او نیز به نفخه‌ای از روحِ خداوند به آفریده‌ای به نام انسان تبدیل شده است، اما در این باره هرگز آنچه را که دربارهٔ عیسیٰ (ع) بربافته‌اند، اسطوره‌ای در میان نیاورده‌اند و نگفته‌اند که آدم از طبیعتی لاهوتی (خدایی/ آسمانی) است، حال آنکه همان عنصرِ پدید آورندهٔ حضرت عیسیٰ (نفخهٔ الٰهی) است که حضرت آدم نیز از آن آفریده شده است، یعنی همان واژهٔ «کُن/ پدیدآی» مایه پدید آمدن هر چیزی است که به آن تعلق می‌گیرد: «فیکون/ پس بی‌درنگ پدید می‌آید» و بدینسان است که سادگی و بساطتِ این حقیقت، یعنی حقیقت آفرینش عیسیٰ و آدم و حتی تمامی آفریدگان آشکار می‌شود و بدون هیچ گونه دشواری در دل و جانِ انسان در اوج روشنی و وضوح جای می‌گیرد، آنگاه انسان واقعاً در شگفت می‌ماند، که چگونه پیرامون چنین رخدادی که بر اساس سنت بزرگ الٰهی (سنت آفرینش و نوآفرینی) جاری است، چنان جدالی به راه انداخته‌اند.[1]

اما معجزات حضرت مسیح (ع) در شماری از آیات قرآن کریم آمده است[2] که عبارتند از ۱) آنکه خداوند متعال به او کتاب و حکمت و تورات و انجیل آموخته است، برخی مراد از «کتاب» را نگارش/ نوشتن دانسته‌اند و گفته‌اند که وی در زمانِ خویش خوش‌خط‌ترین کس بود.[3] چه بسا مراد از آن تورات و انجیل باشد. «حکمت» نیز حالتی در نفس آدمی است که به موجب آن چیزها را در جایگاه خویش می‌گذارد و درستی را از نادرستی معلوم می‌دارد و آنگاه از صواب پیروی می‌کند که مایهٔ خیر بسیار است.[4] یا اینکه سنتی بود که خداوند متعال افزون بر کتاب به او وحی می‌کرد. اما «تورات»، کتابی است که خداوند متعال بر موسیٰ (ع)

---

۱. فی ظلال القرآن، ۱/ ۴۰۴ ـ ۴۰۵.
۲. ← سورهٔ آل عمران، ۴۷ ـ ۵۰؛ مائده، ۱۱۰ ـ ۱۱۵؛ مریم، ۲۹ ـ ۳۳.
۳. تفسیر نسفی، ۱/ ۱۵۸.
۴. فی ظلال القرآن، ۱/ ۳۹۹.

فرو فرستاد و «انجیل» هم کتابی است که خداوند بر حضرت عیسیٰ (ع) نازل کرد که آن حضرت حافظ هر دوی آنها بود.[1]

در اینجا باید به این حقیقت اشاره کنیم که توراتِ نیز مانند انجیل کتاب عیسیٰ نیز بود و دین او بر پایهٔ آن استوار بود و انجیل به مثابهٔ تکمله و احیای روح تورات و نیز احیا کنندهٔ روح دینی به شمار می‌آمد که در دل‌های بنی‌اسرائیل دیگر رونقی نداشت. بسیاری از آنان که دربارهٔ مسیحیّت سخن گفته‌اند به نحوی در این باره به خطا رفته‌اند و به اشتباه از تورات غفلت کرده‌اند، حال آنکه تورات بنیادِ دین حضرت عیسیٰ (ع) است و می‌بینیم شریعتی که نظام جامعه بر پایهٔ آن استوار است، در تورات بیان شده و انجیل ـ جز در اندک مواردی ـ به آن نپرداخته است، از این روی خداوند متعال از زبان مسیح (ع) می‌فرماید: «وَ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيَ مِنَ التَّوْراةَ وَ لِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَّبِكُمْ فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَطيعُونَ/ و تصدیق‌کنندهٔ توراتی که پیش از من است [فرستاده شده‌ام] و [نیز آمده‌ام] تا برخی از آنچه را که بر شما حرام شده بود، حلال گردانم و نشانه‌ای از [جانب] پروردگارتان برای شما آورده‌ام، پس از خداوند پروا بدارید و از من فرمان برید» [آل عمران، ۵۰]. ابن کثیر می‌گوید، این آیه دلالت می‌کند که عیسیٰ (ع) بخشی از شریعت مقرر در تورات را نسخ کرده و چنین نیز بوده است، اما برخی از عالمان گفته‌اند که چنین نبوده بلکه برخی از امور مشتبه را که به خطا دربارهٔ آنها اختلاف می‌ورزیدند، روشن ساخت و پرده از آن برداشت، چنانکه در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَ لأُبَيِّنْ لَكُمْ بَعْض الَّذي تَخْتَلِفُونَ فيهِ/ و تا بخشی از آنچه را که در آن اختلاف می‌ورزید برای شما تبیین کنم».[2] طبری می‌گوید: عیسیٰ (ع) به تورات ایمان و اقرار داشت و آن نیز کتابی آسمانی و از جانب خداوند بود[3]. همچنین تمام پیامبران کتاب‌ها و پیامبران پیش

---

۱. تفسیر ابن کثیر، ۵۴۶/۱.
۲. تفسیر ابن کثیر، ۵۴۶/۱.
۳. بر خود لازم می‌دانیم که در این مقام تبیین کنیم توراتی که عیسیٰ (ع) به آن ایمان و اقرار داشت، همان توراتی بود که خداوند متعال بر حضرت موسی نازل کرد، تورات مشتمل بر هدایت و نور و قائل به یگانگی خداوند و تنزیه او از مظاهر کاستی بود و به روز قیامت و پاداش و کیفر و بهشت و دوزخ باور داشت، همچنین مشتمل پند، اندیشه و شریعتی بود که در میان آنان حکم می‌راند و قائل به عصمت پیامبران بود. اما آن تورات اصلی با فصول و نصوص و آموزه‌هایش، به همان صورت الٰهی در توراتِ متداولِ امروزی نیامده است، چنانکه به دستِ گناهکار احبار تحریف و دگرگون شد و به جای آن اموری را نوشتند که با خواسته‌ها و نقشه‌های یهود سازگاری داشت، آنگاه می‌پندارند همان توراتی است که خداوند متعال بر موسیٰ (ع) فروفرستاده است. «كَبُرَتْ كَلِمَةٌ تَخرج مِنْ أَفْواهِهم إِنْ يَقُولُونَ إلاّ كِذْباً» گذشته از آن که تورات موسیٰ چیزی و ←

از خود را تصدیق می‌کنند، هر چند به تأیید الهی احکام برخی شرایع آنان متفاوت است، در نتیجه تا آنجا که ما می‌دانیم به تورات عمل می‌کرد و با احکام آن مخالفت نمی‌ورزید، مگر در مواردی که خداوند متعال در انجیل بر مردم آسانتر گرفته، حال آنکه در تورات حکمی دشوارتر در آن باره آمده است.[1] در تفسیر کبیر از وهب بن منبّه روایت شده که عیسیٰ (ع) بر شریعت موسیٰ (ع) عمل می‌کرده است، چنانکه حرمتِ شنبه را نگاه می‌داشت و به سوی بیت المقدّس نماز می‌گزارد، آگاه دو تفسیر از عبارتِ «وَ لِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حَرَمَ عَلَيْكُمْ» ارائه می‌دهد، نخست آنکه می‌گوید احبار از نزد خویش شرایعِ باطلی را مقرر می‌داشتند و آن را به حضرت موسیٰ نسبت می‌دادند؛ عیسیٰ (ع) آمد و آنها را از میان برداشت و باطل کرد و اوضاع به همان حالتی برگشت که در زمان حضرت موسیٰ وجود داشت. دیگر آنکه خداوند متعال به کیفرِ برخی جنایاتی که یهود مرتکب شده بودند، چیزهایی را بر آنان حرام گردانیده بود، چنانکه خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «فبظلم من الّذین هادوا حرمنا علیهم طیّبات أحلت لهم/ به کیفر ستمی که برخی از یهودیان مرتکب شدند، چیزهای پاکی را که برای آنان حلال بود، بر آنان حرام کردیم». این تحریم همچنان به قوت خود باقی بود تا اینکه حضرت عیسی (ع) آمد و آن سخت‌گیری‌ها را از عهدهٔ آنان برداشت. برخی دیگر گفته‌اند: عیسی (ع) بسیاری از احکام تورات را از میان برداشت و این امر هیچ تعارضی با تصدیق تورات که پیش از این بیان شده ندارد. چنانکه حرمتِ شنبه را برداشت و یکشنبه را به جای آن مقرر کرد و در تمامی موارد حق به جانب او بود، چرا که طبق آموزه‌های دینی ناسخ و منسوخ هر دو حق و درست هستند.[2]

از این روی آیهٔ «وَ مُصَدِّقاً بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَ لِأُحِلَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» درواقع از طبیعت راستین مسیحیت پرده برمی‌دارد، چنانکه توراتِ نازل شده بر موسیٰ دربردارندهٔ تشریعِ نظام‌مندی ـ سازگار با نیازِ آن زمان و موقعیت‌های زندگی بنی اسرائیل (به عنوان دیانتی ویژهٔ گروهی از مردمان در یک دوره از زمان) ـ برای جامعه بوده و در رسالت

→

عهد عتیق چیزی دیگر است. تورات تنها پنج سفر از اسفار عهد عتیق را شامل است، امّا اسفار عهد عتیق بالغ بر ۳۵ سفر (در نگاه پروتستان‌ها) و هفت سفر بیشتر (در نگاه کاتولیک‌ها) است. این بودن در نظر گرفتن اسفار أبوکریفا و اسفار گم شده است (مؤلّف تحقیقاتِ مفصلی را دربارهٔ تورات ارائه داده است ← محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۳/۱ ـ ۳۷۹).

۱. تفسیر طبری، ۲۸۱/۳.

۲. تفسیر فخر رازی، ۵۹/۸.

حضرت مسیح نیز همین تورات مورد اعتماد بود و آن را ـ همراه با برخی تعدیلاتِ مربوط به حلال کردنِ برخی از اموری که خداوند متعال بر آنان حرام کرده بود ـ تصدیق می‌کرد. و تحریم‌های پیش‌گفته در هیئت کیفرهایی بود که به دلیل ارتکاب گناهان و کژروی‌ها برای آنان مقرر می‌شد. از این روی خداوند متعال برخی امور حلال را بر آنان حرام گردانیده بود. آنگاه ارادهٔ الٰهی بر این تعلق گرفت که با آمدن مسیح (ع) بر آنان مهر آورد و برخی محرماتِ از پیش مقرّر را بر آنان حلال بگرداند.[1] ابن جریر و ابن حاتم از ربیع روایت کرده‌اند که گفت، شریعتی را که عیسیٰ (ع) در میان آورد از شریعت موسوی آسان‌تر بود، چنانکه در شریعت موسوی گوشت شتر و چربی بر آنان حرام بود که به زبان عیسی آنها را بر ایشان حلال کرد. چنانکه چربی شتران نیز بر آنان حرام بود که در شریعت حضرت عیسیٰ بر آنان حلال شد و داستان برخی ماهیان و برخی پرندگان بدون سیخک (خار) نیز چنین بود و بسیاری از امور دیگر که خداوند متعال در مصرف آنها دشوار گرفته بود که در انجیل آسان‌تر گرفته شد، از این سخن چنین برمی‌آید که انجیل دربردارندهٔ احکامی مغایر با حکم تورات است و شریعت عیسیٰ بخشی از شریعت موسوی را نسخ کرده است، اما این امر به هیچ وجه خدشه‌ای در مصدّق بودنِ وی در حق تورات ایجاد نمی‌کند، مفهوم نسخ پایان پذیرفتنِ زمان حکم پیشین است نه به مفهومِ ابطالِ آن.[2] همچنین در انجیل حتّی از زبان حضرت مسیح آمده است که: «نپندارید که من آمده‌ام ناموس (قانون و مقرّر در تورات) و پیامبران را نقض کنم. برای نقض کردن نیامده‌ام، بلکه آمده‌ام تا آنها را تکمیل کنم: این حق است که برای شما می‌گویم تا وقتی که آسمان و زمین از بین برود، یک حرف یا یک نقطه از آن قانون تا زمانی که کلّ آن هست، از بین نمی‌رود».[3] بی‌تردید باید گفت که تصدیق کتاب‌های پیشین توسّط کتاب‌های پسین همان تجدید و یادکردِ آنهاست و نه تبدیل معنی و تغییر حکم آنها، اما در واقع می‌بینیم که اتفاقی جز این افتاده است، چنانکه انجیل برخی احکام تورات را دگر ساخته و قرآن نیز برخی احکام انجیل را تغییر داده است. اما باید در نظر داشت که این امر هرگز به معنای نقضِ احکام کتاب‌های متقدم یا کتاب‌های متأخر و انکار احکام آنها نیست، بلکه احکام هر عصری به اقتضای حکمتی مقرر می‌شود که ممکن است در اعصار دیگر مقتضیِ آن حکمت نباشد و هر حکمی در زمانی مناسب است و سرآمدی معین دارد.[4] از این روی رسول خدا (ص)

---

۱. فی ظلال القرآن، ۱/ ۴۰۰.
۲. تفسیر روح المعانی، ۳/۱۷۱؛ تفسیر طبری، ۱/ ۲۸۲.
۳. انجیل متی، ۵:۱۷ ـ ۱۸.
۴. محمدعبدالله دزار، الدین بحوث ممهدة لدراسة تاریخ الأدیان، ص ۱۸۵ ـ ۱۸۶.

فرموده‌اند: «إِنَّما جِئْتُ لِأُتَمِمَ مَكارِمُ الْأَخْلاق / آمده‌ام تا مکارم اخلاق را کامل کنم».[1]

بنابراین می‌توان گفت که انجیل در واقع نفحهٔ احیا و تجدید روحِ دین و تهذیب وجدانِ انسان، با ارتباطی سر راست با خداوند از فراسوی نصوص است و مسیح آمد که این احیاء و تهذیب (پاکداشت) را بیاورد و در راهِ انجامِ آنها از جان و دل کوشش کرد، آنگاه یهود در حق وی آنچنان نیرنگ ورزیدند که بر کسی پوشیده نیست.[2]

۲) خداوند متعال مقرر داشت که در گهواره و میانسالی با مردم سخن بگوید، مراد از مهد همان گهواره‌ای است که کودک در دوران شیرخوارگی آنجا می‌خوابد و مراد از این عبارت آن است که آن حضرت در سنی که هر کودکی در آن هنگام به گهواره نیاز دارد، با مردم سخن گفت، در نتیجه تفاوتی نمی‌کند که در آغوش مادر و یا در گهواره بوده باشد. ولی دربارهٔ واژهٔ «کهل» باید گفت که دوره‌ای از زندگی هر انسانی است که در آن سنّ به اوج نیرو و جوانیِ کاملِ خود می‌رسد و برگرفته از واژهٔ عربی «اکتهل النّبات» است که هرگاه گیاهی استوار و قوی شود، چنان گویند.[3] مراد آن است که حضرت مسیح (ع) در این دو حالت به عنوان پیامبر با مردم سخن خواهد گفت و تفاوتی میان سخن گفتن او در زمان کودکی و در حالت کهولت که به رشد کامل عقلی می‌رسد و معمولاً پیامبران را باید در آن سن جُست، وجود ندارد.[4] اما سخن

۱. عبد الحلیم محمود، دلایل النبوة و معجزات الرسول، ص ۴۶۲.

۲. فی ظلال القرآن، ۳۹۹/۱.

۳. روایت شده که حضرت عیسیٰ به هنگام فرا بردن به آسمان سی و سه سال و شش ماه داشت، بنابراین نباید او به سنّ کهولت (میانسالی) رسیده باشد، این اشکال را از دو جهت پاسخ گفته‌اند، نخست آنکه کهل در اصل لغت به معنای کامل و تامّ است و کامل‌ترین دورانِ زندگی هر انسانی از سی تا چهل سالگی است، بنابراین وصف او به کهل درست خواهد بود. پاسخ دوم همان است که حسین بن فضل بجلی گفته است که مراد از «کهل» آن است که پس از نزول از آسمان به زمین به کهولت می‌رسد و با مردم سخن می‌گوید و دجّال را می‌کشد. حسین بن فضل می‌گوید: در این آیه به نصّ ثابت است که آن حضرت (ع) به زمین فرود خواهد آمد، حال آنکه سید بن مسیّب و زید بن اسلم و دیگران معتقدند که آن حضرت در سی و سه سالگی به آسمان فرا برده شده و به زمین بازخواهد گشت و بیست و چهار سال دیگر خواهد زیست، چنانکه ابن جریر به سند صحیح از کعب الاحبار روایت کرده و ابن جریر روایت دیگری به تأیید آن از ابن زید نقل کرده که وی گفت: عیسیٰ (ع) در گهواره با مردم سخن گفت، آنگاه باز ــ وقتی که دجال را بکشد ــ با مردم سخن خواهد گفت که آن زمان میانسال خواهد بود. (← تفسیر فخر رازی، ۵۲/۸؛ تفسیر روح المعانی، ۱۶۴/۳؛ تفسیر طبری، ۲۷۲/۳ ـ ۲۷۳؛ تفسیر قرطبی، ص ۱۳۳۲ ـ ۱۳۳۴؛ تفسیر المنار، ۲۵۲/۳ ـ ۲۵۵).

۴. ابن اسحاق از ابو هریره نقل کرده که رسول خدا (ص) فرمود: «ما تُكَلِّم اَحَدٌ في صِغَره إلاّ عيسىٰ وَ صاحِبُ جُريح / کسی در کودکی سخن نگفته مگر عیسیٰ و صاحبِ جریح» و در روایت دیگری آمده است که آن ←

او در گهواره همان بود که در مقام تبرئه مادرش از بهتانی که بر او بسته بودند، بر زبان آورد که دلیلی بر راستیِ نبوت اوست. ابن عباس می‌گوید: سخن گفتن او در گهواره یک لحظه‌ای بود که خداوند متعال برای ما مقرّر داشته است، آنگاه دیگر سخنی نگفت تا اینکه به سنی رسید که کودکان می‌توانند در آن سن سخن بگویند. اما ابن اخشید بر این باور است که وی همیشه سخن می‌گفت و این سخن گفتنش پایه‌گذاری و زمینه‌چینی برای پیامبری‌اش بود. و آن عبارت که می‌فرماید «وَجَعَلَنِي نَبِيّاً» بر همین پایه استوار است، یعنی از امری خبر می‌دهد که به آن خواهد رسید. جبّایی می‌گوید: خداوند متعال در آن زمان او را به اوج کمال عقل رساند و موضوعی را که قرین پیامبری بر زبان راند، به او وحی کرد، همچنین رواست که این را کرامتی برای مریم (ع) به شمار آریم که گواهی بر پاکدامنی و تبرئهٔ او از بهتانی است که آن مُفتریان بر او بربستند. امّا سخن گفتن آن حضرت در میانسالی ــ به رغم غیر معجز بودنش ــ به چند دلیل ذکر شد، نخست آنکه دلالت می‌کند که وی نیز دگرگونی به خود می‌پذیرد، در نتیجه بر خلاف مدعای نصارا، خدا نیست، زیرا تغییر پذیری خداوند محال است، مراد از آن رد سخن اهلِ نجران بود که می‌گفتند: «عیسیٰ خداست». دیگر آنکه می‌خواهد بیان کند که در گهواره یک بار برای اظهار برائت مادر خویش سخن می‌گوید و پس از آن در میانسالی به وحی و در مقام پیامبری سخن خواهد گفت. همچنین در معنای این عبارت گفته‌اند که در کودکی و میانسالی به یک وصف سخن می‌گوید، یعنی سخن گفتنش در گهواره نیز همچو سخن گفتن او در میانسالی از پختگی کامل برخوردار است که در اوج اعجاز است. دیگر آنکه این آیه دلالت می‌کند که آن حضرت به سن میانسالی خواهد رسید.[1]

می‌باید در اینجا به این موضوع اشاره‌ای کنیم که مسیحیان منکرِ سخن گفتن مسیح در گهواره شده‌اند و می‌گویند که سخن گفتن در گهواره کاری بس شگرف و عجیب است که اگر چنین رخدادی اتفاق می‌افتاد قطعاً گروه بسیاری در آن روز حضور داشتند که در آن صورت به‌طور یقینی روایت می‌شد، چرا که ویژه گردانیدنِ روایت چنین معجزه‌ای به یک یا دو کس روا نیست، آنگاه اگر چنین واقعه‌ای در حضور انبوهی از مردم اتّفاق افتاده باشد با این وجود، قطعاً

→
حضرت فرمود: لَمْ يَتَكَلَّمُ فِي الْمَهْدِ إلاّ مُحلاٰث: عیسیٰ وصبی کاٰن فيِ زَمَنِ جُريح وَصَبْيٌ آخر / هیچ کس در کودکی سخن نگفته جز عیسی و کودکی که در زمان جریح بود و کودکی دیگر» (تفسیر ابن کثیر، ۵۴۵/۱).

۱. تفاسیر معتبر، ذیل آیهٔ پیش‌گفته.

انگیزۀ روایت آن نیز با توجه به اهمیت موضوع، وجود داشته، در نتیجه باید روایت آن به حد تواتر می‌رسید، آنگاه نهان داشتن روایتِ رسیده به حد تواتر محال است. آری اخفای آن محال است، چنانکه مسیحیان در افراط محبت او چنان به مبالغه روی آوردند که گفتند، وی «خدا» است و آنان که از چنین وصفی برخوردارند در نهان داشتن مناقب و فضایل او بکوشند، بلکه حتّی باید یک مورد از آن را هزار مورد جلوه می‌دادند، آنگاه اگر چنین واقعه‌ای رخ داده بود، مسیحیان باید بیشتر از هر کسی از آن اطّلاع داشتند، اما از آن روی که کاملاً آن را انکار کرده‌اند، معلوم می‌شود که هرگز چنین واقعه‌ای اتفاق نیفتاده است.

اما متکلمان اسلامی در پاسخ این مدعا گفته‌اند که سخن گفتن عیسیٰ (ع) در گهواره در مقام تبرئۀ مادرش مریم و در حضور شمار اندکی از قوم او بوده است، بنابراین، فقط برخی آن را شنیده‌اند و هرگز توافق آن شنوندگان بر پنهان داشتن چنین واقعه‌ای ناممکن نیست و به فرضِ اینکه آن را پنهان نمی‌کردند قطعاً یهود آنان را در این باره دروغزن می‌انگاشتند و به افترا متّهم می‌کردند و چه بسا آنان نیز از این روی خاموشی گزیده باشند، در نتیجه موضوع همچنان پنهان مانده تا اینکه خداوند متعال از آن به محمد (ص) خبر داده باشد. در عین حال تمام مسیحیان منکر چنین رخدادی نیستند، چنانکه از جعفر بن ابی طالب، رضی اللّه عنه، روایت شده که وقتی سورۀ مریم را برای نجاشی تلاوت کرد، نجاشی گفت: حتیٰ یک ذرّه هم میان واقعۀ عیسی و آنچه در سخن یاد شده آمده، تفاوت نمی‌بینم.[1]

۳) سوّمین معجزۀ حضرت مسیح (ع) شفای بیماران، بهبود بخشیدن به نابینای مادرزاد و زنده کردن مردگان و خبردادن از برخی امور پنهان بود. خداوند متعال از زبان حضرت عیسی (ع) می‌فرماید: «انّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مَنْ رَبِّكُمْ، أَنّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللّهِ، وَ أُبْرِىءُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَ أُحْيِ الْمَوْتىٰ بِإِذْنِ اللّهِ وَ أُنَبِّئُكُمْ بِما تَأْكُلُونَ وَ ما تَدَخَرُونَ في بُيُوتِكُمْ إِنَّ في ذٰلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِن كُنْتُم مُؤْمِنين/ من از جانب پروردگارتان نشانه‌ای برای شما آورده‌ام. [تا آنجا که] من برای شما از گل چون شکل پرنده می‌سازم، آنگاه در آن می‌دمم و به حکم الٰهی پرنده می‌شود و به حکم خدا کور مادرزاد و پیس را بهبود می‌بخشم و مردگان را زنده می‌کنم. و به شما از آنچه می‌خورید و آنچه در خانه‌های خود ذخیره می‌کنید، خبر می‌دهم و اگر مؤمن باشید در این [کار] برای شما نشانه‌ای است» [آل عمران، ۴۹].

۱. تفسیر فخر رازی، ۵۲/۸ ـ ۵۳؛ تفسیر روح المعانی، ۱۶۳/۳.

چه بسا پیش از آنکه به یکایک این معجزات و خوارقِ عادت بپردازیم، لازم است که به این حقیقت اشارتی کنیم که خداوند متعال در این آیه (آل عمران، ۴۹) و آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ مائده از زبان حضرت مسیح تصریح می‌کند: هر آن کار خارق‌العاده‌ای که از او سر زده و تمام معجزاتی که در میان آورده از جانب خداوند متعال بوده است، چنانکه نصّ قرآن کریم در هر مورد به‌طور معین و جداگانه به آن تصریح کرده و در پایان ذکرِ تمامی موارد بنابر احتیاط «اِذن اللّٰه/ به حکم خداوند، به فرمان خداوند» را نیز آورده است. بیشتر این معجزات به ایجاد حیات یا بازگرداندن آن و یا در مواردی مربوط است به بهبود بیماران و بازگرداندن عافیت و سلامتی که فرعی از حیات است و یا آگاهی از امور ناپیدا که به‌طور معمول دور از گسترهٔ دید ماست. این امر از بنیاد با طریقِ زادنِ حضرت عیسیٰ و روش هستی و حیات بی‌مانند ــ مگر آفرینش حضرت آدم (ع) ــ سازگاری دارد، سپس اگر خداوند متعال به این امر که تمامی این معجزات را به دست یکی از آفریدگانش جاری کند، توانا باشد، آنگاه دیگر نیازی به شبهات و اساطیری نیست که دربارهٔ آن مولودِ ویژه پدید آمده است. آن هم زمانی که کار به خواستِ نامتناهی الٰهی برگردد و انسان خداوند را به قوانینِ مألوف خویش مقید نسازد، در آن صورت جای هیچ شبهه‌ای باقی نمی‌ماند.[1] اما معجزاتی که در این آیه و دیگر آیات آمده‌اند، عبارتند از:

الف) نخست آنکه حضرت عیسیٰ از گِل نقشی مانند هیئت پرنده می‌ساخت و در آن می‌دمید و به فرمان الٰهی پرنده می‌شد.

مراد از «خَلقِ طیر از گِل» که در این آیه آمده بنا بر نظرِ صاحب روح المعانی، نقش‌بندی و ابراز آن به مقدار معین است و به معنای پدید آوردن از نیستی نمی‌باشد، به این معنی که به آنان می‌گفت: من برای تحصیل باورتان و بهرِ آنکه دیگر مرا دروغزن نینگارید، می‌توانم چیزی همچون پرنده یا به هیئت آن بسازم و در آن بدمم، آنگاه مانند دیگر پرندگان به پرنده‌ای زنده تبدیل شود که در فضا پر زَنَد. در تفسیر نسفی آمده است که مراد آن است که چیزی همچون نقش پرندگان برایتان قالب می‌گیرم، آنگاه مانند دیگر پرندگان می‌شود. در تفسیر کبیر آمده است مراد اندازه گرفتن و نقش‌بندی است، چرا که خلق در اینجا همان اندازه‌گیری و نقش‌بندی است، زیرا بنده هرگز نمی‌تواند خالق (آفریننده) به معنای تکوین و نوآفرینی باشد، پس ناگزیر باید آن را به معنای تقدیر و سامان دادن گرفت، بدین ترتیب حضرت مسیح (ع) از گِل نقش

---

۱. فی ظلال القرآن، ۳۹۹/۱.

پرنده‌ای را سامان می‌داد، آنگاه در آن می‌دمید و به فرمان الٰهی به‌طور آشکارا در هوا می‌پرید و خداوند متعال این امر را برای او به عنوان معجزه‌ای قرار داده بود تا دلیلی بر درستیِ رسالتِ او باشد.

برخی از مفسران این سخن را روا می‌شمارند که خداوند متعال در نَفَسِ عیسیٰ (ع) خاصیتی را به ودیعه نهاده بود که به موجب آن هرگاه در چیزی می‌دمید، دمیدنِ او مایهٔ زنده شدنِ آن چیز می‌شد، یا اینکه اگر چنین نباشد، می‌توان گفت که براساس معجزه‌ای که خداوند متعال برای حضرت عیسیٰ مقرر کرده بود، هرگاه که او در چیزی می‌دمید، در آن زندگی می‌آفرید، به نظر می‌رسد که نظرگاهِ دوم درست باشد، چرا که خداوند متعال می‌فرماید: «اَلَّذي خَلَقَ الْمَوتَ وَالْحَياةَ/ کسی که مرگ و زندگی را آفرید». آنگاه همچنین در قرآن کریم دربارهٔ حضرت ابراهیم (ع) روایت شده که وی در مقام مناظره با نمرود گفت: «رَبِّيَ الَّذي يُحْيِي وَ يُميت/ پروردگارِ من آن است که زنده می‌دارد و می‌میراند». اگر چنین وصفی برای غیر خدا روا باشد، سپس قطعاً چنین استدلالی باطل خواهد بود.

یکی از بارزترین معجزاتِ او زمانی به مردم نمایانده شد که آنان بر او سخت گرفتند و درخواست کردند که خفاشی بیافرینند، آنگاه او گِلی برداشت و به آن نقشِ خفاش داد، آنگاه در آن دمید و مردم ناگهان دیدند که در فضا (میان آسمان و زمین) پر می‌زند. وهب‌بن‌منبه می‌گوید: تا گسترهٔ دیدِ مردم همچنان پرواز می‌کرد، اما وقتی از نگاهِ آنان ناپدید شد، مرده بر زمین افتاد، آنگاه مردم در این باره اختلاف ورزیده‌اند و گروهی معتقدند که جز خفّاش نیافریده است و بسیاری معتقدند که به اذن الٰهی انواع مختلف پرندگان را برای مردم می‌آفرید.[1]

ب) بهبود بخشیدن نابینای مادرزاد (اکمه) و پیس (أبرص) به اذن الٰهی:

علما دربارهٔ معنای «اکمه» اختلاف نظر دارند، بسیار گفته‌اند که «اکمه» همان نابینای مادرزاد است، چنانکه از ابن عباس و قتاده روایت شده است که: ما می‌گفتیم که «اکمه»، همان نابینای مادرزادِ چشم فروبسته است، امّا خلیل [بن احمد] و دیگران گفته‌اند به کسی که پس از بینا بودن بینایی خود را از دست بدهد «اکمه» گویند. ابن ابی حاتم از طریق عطاء از ابن عباس روایت کرده که «اکمه» فرد ممسوح العینی است که چشمش گشوده نشده و فاقِد حدقه است. همچنین گفته‌اند از مسلمانانِ صور اسلام جز قتادة بن دعامهٔ سروسی صاحب تفسیر، کسی

۱. تفسیر فخر رازی، ۵۶/۸؛ تفسیر روح المعانی، ۱۶۸/۳؛ تفسیر نسفی، ۱۵۹/۱؛ تفسیر ابن کثیر، ۵۴۶/۱؛ تفسیر طبری، ۲۷۵/۳؛ الکامل ابن اثیر، ۱۷۹/۱؛ تفسیر قرطبی، ص ۱۳۳۵ ـ ۱۳۳۶؛ تفسیر المنار، ۲۵۵/۳ ـ ۲۵۷.

«اکمه» به این معنا نبوده است. از مجاهد نیز روایت شده که «اکمه» به کسی گویند که در روز می‌بیند، اما در شب نمی‌بیند و پاورچین پاورچین راه می‌رود بدون آنکه جهت را تشخیص دهد. از عکرمه نیز روایت شده که «اکمه»، همان «اعمش / خوچیده چشم» است.[1] اما ابرص نیز چنانکه معروف است به فردی گویند که دچار بیماری پیسی شده باشد. طبری می‌گوید: از آن روی خداوند متعال این امور را در حقّ حضرت عیسیٰ بیان کرده که وی در مقامِ اثباتِ درستی پیامبریِ خویش به این امور از عبرت‌ها و معجزات احتجاج می‌کرد، چرا که برای نابینایی مادرزاد و پیسی درمانی وجود نداشت، اگر چه امروزه در پاره‌ای از موارد به ویژه دربارهٔ درمان پیسی دانش پزشکی به جایی رسیده است، اما بهبود یکبارهٔ آن توسط یک فرد بدون استمداد از افزار پزشکی، هنوز هم معجزه است، در نتیجه این امر دلیلی بر درستی سخن او بود که می‌گفت من پیامبرم. امّا اینکه مجاهد «اکمه» را خوچیده چشم می‌داند، در این باره باید گفت که چنین سخنی درست نیست و آن را «نابینا در شب» نیز نامیدن روا نمی‌باشد، چرا که آنان به دلیلِ درمان‌پذیر بودن این بیماری‌ها می‌توانستند در صددِ معارضه با آن برآیند و بگویند، مردمانی هستند که چنین بیماری‌هایی را درمان می‌کنند، اما هرگز نگفته‌اند که پیامبر و فرستاده از سوی خداوند هستیم! همچنین وهب چنان پنداشته که چه بسا انبوهی از بیماران در گروه‌های پنجاه هزار نفری پیروان عیسیٰ (ع) گرد می‌آمدند و هر کس که می‌توانست به حضورش برسد، از فیض او بهره‌مند می‌شد، در غیر این صورت عیسیٰ (ع) خود با پای خویش به نزدشان می‌رفت و دعا می‌کرد و از خداوند متعال می‌خواست که آنان را شفا دهد.[2] [البته معلوم نیست که بنیاد این سخن تا چه پایه استوار باشد].

ج) زنده کردن مردگان به اذن الٰهی:

چنانکه ملاحظه می‌شود خداوند متعال زنده کردن مردگان را مانند دیگر معجزاتِ پیش‌گفته به اذنِ خویش مقید کرده است، چرا که چنین کاری از اموری نیست که انجام دادن آن در اختیار بشر باشد و عیسیٰ (ع) به درگاه الٰهی دعا می‌کرد و مردگان زنده می‌شدند و در حقیقت زنده شدن مردگان روا داشتنِ دعای او بود. کلبی می‌گوید:

عیسیٰ (ع) مردگان را با ذکرِ «یا حیّ یا قیوم» زنده می‌کرد، چنانکه عازر، یکی از دوستانش را زنده کرد و سام بن نوح را از گورِ خویش فراخواند و او زنده از آن بیرون آمد،

---

۱. کسی که بینایی‌اش ضعیف و از چشمش آب بسیار فرومی‌ریزد.
۲. تفسیر فخر رازی، ۵۸/۸؛ تفسیر روح المعانی، ۱۶۹/۳؛ تفسیر طبری، ۲۷۷/۳ ـ ۲۷۸.

همچنین گذر او بر فرزند مردهٔ پیرزنی افتاد، به درگاهِ الٰهی دعا کرد و آن شخص زنده شد و از تختی که روی آن بود به زیر آمد و به نزد خانوادهٔ خویش بازگشت.[1]

د) آگاهانیدن مردم از چیزی که می‌خوردند و در خانه‌های خویش ذخیره می‌کردند:

علما دربارهٔ زمان بروز این معجزه اختلاف نظر دارند، گروهی گفته‌اند که آن حضرت در آغاز کارِ خویش از برخی امور ناپیدا خبر می‌داد، ابن عساکر از عبداللّٰه بن عمرو بن عاص روایت کرده و همچنین از سُدّی روایت شده است که وی با بچه‌ها بازی می‌کرد، آنگاه از کارهایِ پدر و مادرشان به آنان خبر می‌داد، چنانکه به کسی می‌گفت که مادرت چیزی را برایت پنهان کرده و آن کودک به خانه برمی‌گشت و گریه می‌کرد تا آن چیز را از مادرش بگیرد. آنگاه به کودکانشان گفتند که با این ساحر بازی نکنند. چنانکه آنان را در خانه‌ای گرد آوردند و عیسیٰ (ع) در طلب آنان برآمد و به او گفتند: آنان در آن خانه نیستند. گفت: پس در خانه کیست؟ گفتند: خوکان! عیسیٰ گفت: چنین خواهند بود، که ناگاه دیدند که همهٔ آنان مسخ شده‌اند.[2] اما هنگام خبر دادن وی از امور ناپیدا در زمان نزولِ سفره (مائده) بود، آنگاه که مردم را از خبر دادنِ اندوخته‌های خویش نهی کردند و آنان اندوهگین بودند و چیزهایی را ذخیره می‌کردند، سپس عیسیٰ (ع) به آنان می‌گفت که چه ذخیره کرده‌اند. عبدالرزاق و دیگران در تأیید همین نظر از عمّار بن یاسر روایت کرده‌اند که دربارهٔ عبارت قرآنیِ «و أنبئکم بما تأکلون» گفته است که منظور خبر دادن از مائده و از آنچه است که از آن می‌خوردند و مقداری که ذخیره می‌کردند، چرا که دربارهٔ «مائده» به هنگام نزولش از آنان پیمان گرفته بود که از آن بخورند و چیزی را ذخیره نکنند، امّا آنان خیانت ورزیدند و بخشی از آن را ذخیره کردند تا اینکه به بوزینگان و خوکان مسخ شدند.[3]

پیداست که به چنین وجهی از امور ناپیدا سخن گفتن معجزه به شمار می‌رود، چرا که هرگز ستاره‌شناسانی که مدّعی استخراجِ اخبار هستند، توان چنین کاری را ندارند، مگر در مواردی که مسبوق به پرسش بوده و نیزافزاری را در خدمت می‌گیرند و از شناخت ستارگان نیز در این راه بهره می‌برند، آنگاه خود معترفند که بسیار اشتباه می‌کنند، امّا بدون در اختیار گرفتن افزاری

۱. تفسیر روح المعانی، ۱۶۹/۳؛ تفسیر فخر رازی، ۵۷/۸.
۲. البته معلوم است که ارزش این سخن تا چه پایه است، زیرا آن کودکان بی‌گناه چه تقصیری داشتند (مترجم)!
۳. تفسیر روح المعانی، ۱۷۰/۳؛ تفسیر فخر رازی، ۵۷/۸.

و بدون مسبوقِ به پرسش بودن صورتِ مسئله تنها از طریق وحی از جانب خداوند است که می‌توان به آن دست یافت و تفاوت آگاهی پیامبران از امور ناپیدا و نیز خبر دادنشان از آن با دانستنی‌های برخی از کسان که بر خداوند دروغ بر می‌بندند و مدّعی آگاهی از امور غیبی هستند، در همین است. آنگاه آن حضرت سخن خویش را چنین به پایان می‌برد: «إِنَّ فِي ذٰلِکَ لَآيَةً لَکُمْ إِنْ کُنْتُم مُؤمِنِين/ بی‌گمان در این [پیامبر] برای شما اگر مؤمن باشید، نشانه‌ای هست» یعنی در کار و بار همین حضرت مسیح (ع)، هموکه از گِل به فرمان الهی پرنده می‌آفریند، هموکه نابینای مادرزاد و فرد دچار به بیماری پیسی را بهبود می‌بخشد، هموکه مردگان را زنده می‌کند، هموکه از آنچه می‌خورید و آنچه که در خانه‌های خویش ذخیره می‌کنید، به شما خبر می‌دهد. و خبر دادنش از امور غیبی از روی حساب و ستاره‌شناسی و کهانت و پیشگویی نیست و باید که در این امر برای شما مایهٔ پندی باشد و چنانکه باید در آن اندیشه کنید و آنگاه به این نتیجه برسید که من در دعوت خویش و سخنی که با شما می‌گویم، صادق هستم و از سوی خداوند به سوی شما فرستاده شده‌ام و هر آنچه که شما را به سوی آن فرامی‌خوانم امر و نهی الٰهی و راست است و اگر شما مؤمن باشید باید تمام امور زیر را تصدیق کنید، منظور از مؤمن بودن آنان، باورداشتن به دلایل و آیات الهی، در کنارِ اعتقاد به یگانگی خداوند و نبوّت پیامبرش، حضرت موسیٰ و توراتی است که او در میان شما آورده بود.[1]

۱. تفسیر طبری، ۲۸۱/۳؛ تفسیر فخر رازی، ۵۸/۸؛ تفسیر قرطبی، ص ۱۳۳۷.

بخش چهارم

ادّعای ربوبیت و تصلیب مسیح (ع)

بدون شک بنیادی‌ترین اختلافِ مسلمانان با مسیحیان دربارهٔ حضرت مسیح (ع) بر محور ادّعای خدا بودن و به صلیب کشیده شدن وی می‌چرخد.

۱. ادعای ربوبیت مسیح (ع)

قرآن کریم بارها متعرّض این حقیقت می‌شود که مسیح (ع) بندهٔ خداست و می‌فرماید که وی بنده و فرستادهٔ خداوند متعال بوده و همین بنده بودن او در فخر و مباهات کفایت می‌کند، چنانکه آنان را نیز که به او نسبت خدایی می‌دهند، کافر می‌داند، از آن گذشته بارها بر این حقیقت تأکید گذارده که عیسی بن مریم بشر و رسول خدا و مؤیّد کتاب الٰهی و وحی آسمانی است، همچنین بیان می‌دارد که وی به باورِ یکتاپرستی فرا می‌خوانده و انسانها را به پرستش خداوند یگانه و یکتا و بی‌نیاز دعوت می‌کرده است، خداوندی که نه زاده شده و نه کسی از او می‌زاید و خداوندی که هرگز او را همتا و انبازی نیست. سید قطب بر این باور است[1] که شاگردان و پیروان حضرت مسیح، پس از او مدت زمانی به توحید و یکتاپرستی عقیده داشتند، یکی از اناجیلِ بسیاری که نوشته شده، انجیل «برنابا» است که حضرت عیسیٰ را به عنوانِ

---

۱. فی ظلال القرآن، ۲/۸۶۴ـ ۸۶۵.

فرستادهٔ خدا وصف می‌کند، آنگاه در میان آنها اختلاف درافتاد و گروهی گفتند: عیسیٰ نیز مانند دیگر رسولانِ الٰهی، پیامبر خداست، فرقه‌ای دیگر گفتند: پیامبر بودنش درست اما خداوند با او رابطه‌ای ویژه دارد. برخی دیگر گفتند که او از آن روی که بدون پدر آفریده شده، پسرِ خداست، اما با این وجود آفریده است نه آفریدگار. در نهایت کسانی هم گفتند، او پسر خداست و آفریده نیست، بلکه همانند پدرْ قدیم است.

برای پایان دادن به این اختلافات در سال ۳۲۵ م، چهل و هشت هزار کس از کشیشان و اسقفان در کنفرانسی موسوم به «مجمع نیقیه» گرد آمدند و سرانجام نظر کسانی را پذیرفتند که قائل به خدا بودن (الوهیت) مسیح (ع) بودند، یعنی نظر و دیدگاهِ «پولسِ رسول» و سیصد و هجده اسقف دیگر. آنگاه کنستانتین، امپراتور روم (۳۰۶ ـ ۳۳۷ م)[1] این باور را پذیرفت و یاران خویش را بر مخالفانش چیره گرداند و اصحابِ سایر مذاهب، به ویژه قائلان به خدایيِ تنهايِ پدر و ناسوتی بودن مسیح را تبعید و آواره کرد. صاحب کتابِ تاریخ امّت قبطی، این تصمیم را چنین ذکر می‌کند: «جامعهٔ مقدس و کلیسای رسولی، هر نظری را که باور داشته باشد، فرمانی بوده که پسر خدا وجود نداشته است و یا باور داشته باشد که وی پیش از متولد شدن، نبوده و یا از نیستی پدید آمده، طرد می‌کند و نیز چنین است حکم کسی که باور داشته باشد که پسر از ماده یا جوهری غیر از جوهر خدا (پدر) پدید آمده و یا بر این عقیده باشد که او آفریده شده یا بگوید او تغییر می‌پذیرد و یا سایهٔ زمان بر او می‌افتد». اما آن مجمع با چنان تصمیمی که گرفت هرگز نتوانست کارِ نحلهٔ یکتاپرستانِ پیروِ «آریوس» را با وجود چیره شدن بر قسطنطنیه و انطاکیه و بابل و اسکندریه و مصر یکسره کند.

آنگاه پیرامون «روح القدس» اختلافی دیگر درگرفت و برخی گفتند که او «خدا» است و برخی گفتند که خدا نیست، آنگاه مجمع نخست قسطنطنیه در سال ۳۸۱ تشکیل شد و در آنجا الوهیت (خدا بودنِ) روح‌القدس نیز همچون الوهیّت مسیح که در مجمع نیقیه و در سال ۳۲۵ م به تصویب رسیده بود، مقرّر شد و سه اقنومِ متشکل از پدر، پسر و روح‌القدس تکمیل گردید.

---

۱. برخی بر این باورند که کنستانتین تنها مسیحیت را به عنوان دیانت رسمی خود نپذیرفت، بلکه خود نیز در سال ۳۱۲ م مسیحی شد حال آنکه گروهی دیگر معتقدند که وی در طول زندگی‌اش بت پرست باقی ماند و تنها در بستر مرگ مسیحیت را پذیرفت و مادرش «هیلانه» کلیسای «القيامة» را در سال ۳۲۶ م در قدس ساخت به این باور که مسیح (ع) ابتدا در آنجا به خاک سپارده شد و پس از آن به آسمان فرابرده شد. (← عمر کمال توفیق، تاریخ الامبراطورية البيزنطيه، ص ۹).

آنگاه اختلافی دیگر دربارهٔ طبیعت خدایی و سرشتِ انسانی حضرت مسیح یا چنانکه خود می‌گویند دربارهٔ لاهوت و ناسوت درگرفت، «نسطور»، رییس اسقفانِ قسطنطنیه بر این عقیده بود که او را اقنومی و سرشتی هست، اقنومِ الوهیت از خدا و منسوب به اوست، اما سرشت انسانی از مریم زاده شد و مریم مادرِ انسانِ نهفته در مسیح ــ نه مادرِ خدایی او ــ است و دربارهٔ آن مسیح که در میانِ مردم ظهور کرد و با آنان سخن گفت، چنانکه اسقف از او نقل می‌کند، می‌گوید: «نسطور بر این باور بود که خدای ما مسیح به خودیِ خود خدا نبود،بلکه انسانی سرشار از برکت و نعمت بود، یا به عبارتی دیگر از خداوند الهام گرفته بود، چنانکه هرگز گناهی مرتکب نشد و کار زشتی از او سر نزد». اما اسقف روم و اسکندریه و اسقفانِ انطاکیه با او مخالفت کردند و به این توافق رسیدند که چهارمین مجمع تشکیل شود آنگاه بود که به سال ۴۳۱ م مجمع «أفِسُس» تشکیل شد و مقرّر داشت که: «مریم عذراء مادر خداست و مسیح خدایی راستین و انسان است و شناخته شده به دو سرشت که در اقنوم یکی شده است»، آنگاه نسطور را نفرین کردند.

سپس کلیسای اسکندریه رأیی نوین ارائه داد که برای اظهار نظر در آن باره مجمعِ دوّم «افسس» تشکیل شد و مقرّر کرد که: «مسیح دارای یک طبیعت است که لاهوت و ناسوت در آن فراهم آمده‌اند». اما این نظریه نیز پذیرفته نشد و اختلافات بسیار شدیدی درگرفت، آنگاه مجمعِ «خلقدونیه» در سالِ ۴۵۱ م تشکیل شد و مقرّر کرد که: «مسیح دو سرشت دارد زیرا لاهوت خود یک سرشت و ناسوت سرشتی دیگر است که در مسیح به همدیگر رسیده‌اند». در نتیجه مجمع دوّم «أفسس» را نفرین کردند، اما مصریان تصمیم این مجمع را نیز نپذیرفتند و میان مذهبِ «منوفیزیت» مصری و مذهبِ «ملکانی» که دولت بیزانس آن را پدید آورده بود، اختلافات خونینی درگرفت.[1]

اوضاع از این قرار بود تا زمانی که خداوند متعال خاتمِ پیامبران و سرورِ رسولان، حضرت محمد (ص) را با رسالتی فراگیر فرستاد و قرآن کریم نازل شد تا این حقیقت را برای مردم بیان کند که نصارا در باورشان نسبت به حضرت مسیح (ع)، بنده و فرستادهٔ خداوند به سوی مردم، بر سه گروهند، گروهی می‌پندارند که او خداست، گروهی دیگر به تثلیث باور دارند و گروه سوم معتقدند که وی پسر خداست.

۱. فی ظلال القرآن، ۲/۸۶۴ ـ ۸۶۶؛ محمد ابوزهره، محاضراتٌ فی النصرانیة، ص ۱۲۷ ـ ۱۴۹.

۱. گروهی که می‌پندارند او خداست. خداوند متعال بسی برتر از آن است که آنان می‌گویند، آنان بر این باورند که خداوند متعال در هیئت حضرت مسیح (ع) تجسم و تجسد پیدا کرده و به زمین فرود آمده تا مردم را از گناهانشان برهاند و قرآنِ کریم به این گروه در آن آیاتی اشارت می‌کند که می‌فرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذينَ قالُوا إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسيحُ بْنُ مَرْيَمَ، وَ قالَ الْمَسيحُ يا بَني إِسْرائيلَ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبّي وَ رَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَأْواهُ النّارُ وَ ما لِلظّٰلِمينَ مِنْ أَنْصارٍ/ به راستی کسانی که گفتند: «خداوند همان مسیح فرزند مریم است» کافر شدند. حال آنکه [خود] مسیح گفته بود: ای بنی اسرائیل، خدا را که پروردگار من و پروردگارِ شماست، بپرستید. بی‌گمان کسی که به خداوند شرک آورد، خداوند بهشت را بر او حرام می‌گرداند و جایگاهش آتش [دوزخ] است و ستمکاران یاورانی ندارند» [مائده، ۷۲]. باز می‌فرماید: «مَا الْمَسيحُ بْنُ مَرْيَمَ إِلاّٰ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَ أُمُّهُ صِدّيقَةٌ كانا يَأْكُلانِ الطَّعامَ/ مسیح فرزند مریم جز رسولی [بیش] نیست. به راستی رسولانی پیش از او در میان بوده‌اند و مادرش بسیار راست کردار بود. هر دو خوراک می‌خوردند» [مائده، ۷۵]. همچنین می‌فرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذينَ قالُوا إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسيحُ بْنُ مَرْيَمَ، قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللّٰهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسيحَ بْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي الأَرْضِ جَميعاً/ بی‌گمان آنان که گفتند: «خدا همان مسیح پسر مریم است» کافر شدند. بگو: اگر [خداوند] بخواهد مسیح پسر مریم و مادرش و هر آن کس را که در زمین است همگی نابود خواهد کرد، چه کسی در برابر خداوند [اختیار کمترین] کاری را دارد؟». [مائده، ۱۷]، در جایی دیگر می‌فرماید: «لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلّٰهِ وَ لاَ الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ، وَ مَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُم إِلَيْهِ جَميعاً/ مسیح ابا ندارد که بنده [ای از بندگان] خدا باشد و فرشتگان مقرب [نیز اِبایی ندارند]. و هر کس که از بندگی‌اش ابا داشته باشد و کبر ورزد، آنان را، همگی، به سوی خود برخواهد انگیخت» [نساء، ۱۷۲]. بدینسان، قرآن کریم میان ذات، طبیعت، خواست و قدرت الٰهی و ذات عیسیٰ (ع) و مادرِ او و هر ذات دیگری تفاوت می‌گذارد، آن هم بدون هیچ گونه شائبه و قاطع و برنده! چراکه ذاتِ الٰهی، یگانه و خواستش مطلق و قدرتش منحصر به فرد است و هرگز کسی نمی‌تواند از اراده و قدرت الٰهی جلوگیری کند، حتیٰ اگر بخواهد مسیح و مادرش و هر آن کس را که در زمینِ هست، جملگی بکُشد، خداوند متعال مالکِ و آفریدگارِ همه چیز است، و مسلم است که میان آفریدگار و آفریده تفاوت وجود دارد و هر چیزی مخلوق است: «وَ لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰاتِ و الأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما يَخْلُقُ ما يَشاءُ، وَ اللّٰهُ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قَديرٌ/ و فرمانروایی

آسمانها و زمین و آنچه در بینِ آن دو هست از آنِ خداست، هر چه بخواهد می‌آفریند و خداوند بر هر کاری تواناست» [مائده، ۱۷] و بدینسان باور اسلامی، خلوص، روشنی و سادگیِ خود را آشکار می‌سازد و در برابر انبانی از کژباوری‌ها و کژ اندیشی‌ها و اسطوره‌ها و دوگانه پرستی‌ها و عقاید آمیخته به عقیدهٔ گروهی از اهل کتاب، بیشتر جلوه می‌کند، و نخستین ویژگی عقیدهٔ اسلامی در بیان حقیقت الوهیّت (خدایی) و عبودیت (بندگی) بروز می‌کند و بدون هر گونه ابهام، شبهه و پیچیدگی، میان خدایی و بندگی تفاوت قائل شده و آنها را دو حقیقت کاملاً جدا از یکدیگر می‌داند.

۲) گروه دوّم می‌پندارند که خداوند یکی از سه کس است، اینان کسانی هستند که به «تثلیث» باور دارند، باوری که آمیخته به پندارها و گمراهی‌ها و اباطیل است، آنان می‌پندارند ــ نعوذ باللّه ــ خداوند یکی از سه کس است و آن سه کس [سه اصل (اقنوم)] برابر با نامِ خدایِ پدر، خدای پسر و خدای روح‌القدس هستند، آنان معتقدند که عیسی بن مریم، خدا، پسر خدا، در عین حال بشر و خداست، همو لاهوت و ناسوت، خداوند و پسر خداوند، و یکی از سه اقنومِ تشکیل‌دهندهٔ خداست. قرآن کریم حکم خویش را دربارهٔ چنین باوری این گونه صادر می‌کند؛ آن کس که آن بپذیرد و به آن باور داشته باشد، کافر است.[1] خداوند متعال می‌فرماید: «لَقَدْ کَفَرَ الَّذینَ قالُوا إِنَّ اللّٰهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ، وَ ما مِنْ إِلٰهٍ إِلاّٰ إِلٰهٌ واحِدٌ، وَ إِنْ لَمْ یَنْتَهُوا عَمّا یَقُولُونَ لَیَمَسَّنَّ الَّذینَ کَفَرُوا مِنْهُمْ عَذابٌ الیمٌ/ البته کسانی که گفتند: خداوند یکی از سه [اقنوم] است، کافر شدند و هیچ معبود [راستین] جز معبود یگانه نیست. و اگر از آنچه می‌گویند، باز نیایند، قطعاً به کافرانشان عذابی دردناک خواهد رسید» [مائده، ۷۳]. در جایی دیگر می‌فرماید: «یا اَهْلَ الْکِتابِ لاٰ تَغْلُوافي دینِکُمْ وَ لاٰ تَقُولُوا عَلَی اللّٰهِ إِلاّٰ الْحَقَّ، إِنَّمَا الْمَسیحُ عیسَیَ بْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللّٰهِ وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلیٰ مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْه، فَآمِنُوا بِاللّٰهِ وَ رُسُلِهِ، وَ لاٰ تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انْتَهُوا خَیْراً لَکُمْ، إِنَّمَا اللّٰهُ إِلٰهٌ واحِدٌ سُبْحانَهُ أَنْ یَکُونَ لَهُ وَلَدٌ، لَهُ ما فِي السَّمٰواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ وَ کَفیٰ بِاللّٰهِ وَکیلاً/ ای اهل کتاب، در دینتان غلوّ نکنید و دربارهٔ خداوند جز حق نگویید. جز این نیست که مسیح، عیسی بن مریم رسولِ خدا و کلمهٔ اوست. [که] آن را به [رحم] مریم افکند. و روحی از جانب اوست. پس به خداوند و رسولانش ایمان آورید. و نگویید [خدایان] سه کس‌اند. [از این گفته] بازآیید تا [آن] برایتان بهتر باشد. جز این نیست که خدا معبود یگانه

---

۱. محمد بن شریف، پیشین، ص ۱۹۰.

است. از آنکه فرزندی داشته باشد، پاک [و منزّه] است. آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آنِ اوست. و خداوند [به عنوانِ] کارساز بس است» [نساء، ۱۷۱].

زجّاج می‌گوید: مراد آن است که نگویید خدایان ما سه کس‌اند، چراکه از آیات چنین برمی‌آید که نصاری می‌گفتند: خداوند، مسیح و مریم سه خدا هستند، چرا که می‌فرماید: «أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّي إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّٰه/ آیا تو به مردم گفتی که مرا و مادرم را به عنوانِ دو خدا سوای خداوند [به پرستش] گیرید» [مائده، ۱۱۶]. فرّاء می‌گوید: مراد آن است که هرگز نگویید که خدایان سه کس‌اند، چنانکه می‌فرماید: «سَيَقُولُونَ ثَلاثَة» چرا که ذکر عیسی و مریم با چنین عبارتی در کنار خداوند متعال موجبِ پیدایيِ این پندار می‌شود که آنان نیز خدا هستند، که از این حیث هیچ مذهبی سست پایه‌تر و خرد ناپسندتر از دین نصارا نیست. خداوند متعال می‌فرماید: «انتهوا خیراً لکم» آنگاه با عبارتِ «إِنَّمَا اللّٰهُ إِلٰهٌ واحِد» بر یکتایی خویش و عقیدهٔ توحید تأکید می‌گذارد و سپس خویشتن را بسی پاک‌تر و والاتر از آن می‌داند که فرزندی داشته باشد: «سُبْحانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ»[1] باید در این مقام به این حقیقت اشارتی شود که خداوند متعال همواره لفظ عیسیٰ یا مسیح را قرینِ «ابن مریم» ذکر می‌کند تا همواره به مسیحیان بشنواند که وی پسر مریم است، نه پسرِ خدا! چنانکه آنان را از این حقیقت نیز آگاه می‌کند که وی و مادرش خوراک می‌خورند، می‌فرماید: «مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاّٰ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَ أُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كانا يأكُلانِ الطَّعام» [مائده، ۷۵]. طبیعی است کسی که خوراک می‌خورد، آن خوراک در بدنِ او به خون و گوشت و استخوان تبدیل می‌شود و خلاصه هر آن ویژگی و آثاری که بر خوراک خوردن مترتب است، دربارهٔ او نیز راست می‌آید. پیداست کسی که چنین باشد، قطعاً آدمی و تابعِ قوانین مربوط به بشر است، اما چنین امری هرگز از جایگاهِ او به عنوانِ پیامبر نمی‌کاهد.[2] فخر رازی می‌گوید: فرمودهٔ الٰهی به عبارتِ «كانا يأكُلانِ الطَّعام» از چند جهت استدلالی علیه سخن نصارا است؛ نخست آنکه هر کس که مادری داشته باشد، این به آن معنی است که زمانی نبوده و اینک پدید آمده است، آنگاه چنین پدیده‌ای قطعاً آفریده ــ نه آفریدگار ــ خواهد بود؛ دیگر آنکه آنان نیازمند بودند. چنانکه به خوراک بسی محتاج بودند، حال آنکه خداوند از هر چیزی بی‌نیاز است. کدامین خردمندی می‌پذیرد که موجود محتاج، خدا باشد؛ سوم آنکه خوردنِ خوراک به معنای نیاز به آن است و همین نیاز

۱. تفسیر فخر رازی، ۱۱/۱۱۵ ـ ۱۱۶.

۲. عبد الحلیم محمود، التفکیر الفلسفی فی الاسلام، ص ۷۴.

بهترین دلیل بر خدا نبودن وی است؛ چهارم آنکه خدا باید بر آفریدن و پدید آوردن توانا باشد. اگر خدا می‌بود باید می‌توانست بدون خوراک و نوشیدنی رنجِ گرسنگی را از خود دور بدارد، آنگاه از آن روی که نمی‌تواند زیان را از خود دفع کند، چگونه و با کدامین خرد می‌توان او را خدای جهانیان تلقی کرد، کوتاه سخن اینکه نادرستیِ سخنِ آنان چنان آشکار است که رد آن نیازمند هیچ دلیلی نیست.[1]

امّا اینکه می‌فرماید: «قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مٰالاٰ يَمْلِکُ لَکُمْ ضَرّاً وَ لاٰ نَفْعاً/ بگو: آیا به جای خداوند چیزی را که برای شما زیان یا نفعی ندارد، می‌پرستید» [سورهٔ مائده، ۷۶].

چنانکه فخر رازی می‌گوید این نیز دلیلی بر بطلان قول نصارا است، البته نه یک دلیل بلکه متضمن چند دلیل است؛ نخست آنکه با وجود دشمنی و بدخواهی یهود در حق او، هرگز نتوانست زیانی به آنان برساند، در عین حال یاوران و همراهانش او را دوست می‌داشتند، اما هرگز نتوانست نفعی دنیوی برای آنان داشته باشد. بنابراین، توان رساندنِ هیچ سود و زیانی نسبت به کسی نداشت، آنگاه چنین کسی چگونه می‌تواند خدا باشد؛ دیگر آنکه مسیحیان معتقدند که یهود او را بر دار کردند و دنده‌های تنش را از هم گسستند و چون تشنه شد و از آنان آب طلبید در سوراخ بینی‌اش سرکه فروریختند، کسی که چنان ضعیف باشد که یهود با او چنین رفتاری کنند، چگونه خدایی را سزد! سوم آنکه خداوند عالم باید از هر چیز دیگری بی‌نیاز باشد و دیگران همه نیازمند او باشند، اگر واقعاً عیسی (ع) چنین بوده، چرا می‌باید خود به عبادت و پرستش خداوند مشغول می‌شد، چرا که خداوند خود چیزی را نمی‌پرستد و تنها بندگان خدا را می‌پرستند، اما وقتی به تواتر ثابت شده است که وی همواره به فرمانپذیری و پرستش خداوند مشغول می‌شد، بیانگر این حقیقت خواهد بود که وی برای جلب منفعت و دفع ضرر نیاز داشته است، شخص نیازمند، چگونه می‌تواند برای بندگان نفع و زیانی داشته باشد، بنابراین وی همچون دیگر بندگان، خود نیز بنده بوده است، درست همان دلیلی که خداوند متعال از زبان ابراهیم (ع) نقل کرده که به پدر خویش گفت: «لِمَ تَعْبُدُ مٰا لاٰ يَسْمَعُ وَ لاٰ يُبْصِرُ و لاٰ تُغْنِي عَنْکَ شَيْئاً/ چرا چیزی را می‌پرستی که نمی‌شنود و نمی‌بیند و هیچ کفایتی در حقّ تو نمی‌کند».[2]

آنگاه خداوند وجودی است که در ذات خویش واجب الوجود است، پس نباید جسم،

---

۱. تفسیر فخر رازی، ۶۱/۱۲.

۲. تفسیر فخر رازی، ۶۲/۱۲.

متحیّز (جایْ گیر) و عَرَض باشد: امّا عیسیٰ (ع) همان شخصیت بشریِ جسمانی است که پس از نیستی پدید آمد و پس از آنکه زنده بود، در باور نصارا به دار کشیده شد. چنانکه در آغاز کودک بود، آنگاه بالید، سپس جوان شد. همچنین خوراک می‌خورد، نوشیدنی می‌نوشید، سخن می‌گفت، می‌خفت و بیدار می‌شد، و از بدیهیات عقلی است، که هیچ مُحْدَثی (نوآفریده‌ای) نمی‌تواند قدیم باشد، همچنین هیچ نیازمندی بی‌نیاز نتواند بود، همچنانکه هیچ مُلکی همیشگی نیست، آنچنان که مسیحیان خود می‌گویند که یهود او را گرفتند و به دار کشیدند و زنده بر چوبهٔ دار رهایش کردند. آنگاه دنده‌های تنش را از هم گسستند و او در آن اندیشه بود که چگونه از آنان بگریزد و از آنان پنهان شود و آنگاه که با او چنین رفتار کردند بسیار ناله و زاری کرد.[1] اگر خود خدا می‌بود یا خداوند یا جزئی از خداوند در او حلول کرده بود، پس چرا نتوانست آنان را از خود براند؟ چرا همهٔ آنان را نابود نکرد؟ او را چه نیازی به این بود که زاری کند و یا در اندیشهٔ گریز از آنان باشد، افزون برآنکه خدا نبودنِ مسیح (ع) بر هیچ خردمندی پوشیده نیست، چرا که به تواتر ثابت شده که وی بسیار به عبادت و طاعتِ خداوند رغبت داشت و با فرضِ خدا بودن وی تصوّر چنین امری نیز محال است زیرا معبود خودش را نمی‌پرستد، سپس اگر عیسی براستی خدا بود، که یهود او را کشتند و بر دار کردند، یعنی یهود ــ نعوذ باللّه ــ خدای جهان را کشتند، آنگاه جهان چگونه بدون خدا بر جای ماند؟ به علاوه یهود در نهایت خواری و فرومایگی بود، در نتیجه باید خدایی که یهود او را کشته خدایی باشد در نهایت عجز و ناتوانی.[2]

همچنین قرآن کریم به روشنی معلوم می‌دارد که مسیح، عیسی بن مریم، رسولِ خدا (ع) مردم را به یکتاپرستیِ کامل دعوت می‌کرد، چنانکه می‌فرماید: «وَ قٰالَ الْمَسیحُ یٰا بَنِي إِسْرٰائِیلَ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبِّي وَ رَبَّکُمْ إِنَّهُ مَنْ یُشْرِکْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ الْجَنَّةَ وَ مَأْوٰاهُ النّٰارُ وَ مٰا لِلظّٰالِمِینَ مِنْ أَنْصٰارٍ/ مسیح گفت: ای بنی اسرائیل خدا را که پروردگار من و پروردگارِ شماست بپرستید بدانید که اگر کسی به خداوند شرک آورد، در حقیقت خداوند او را از بهشت محروم داشته و جایگاه او دوزخ خواهد بود، آنگاه ستمکاران هیچ یار و یاوری نداند» [مائده، ۷۲]. همچنین

۱. در انجیل متیٰ (۲۷:۴۶ ـ ۵۰) آمده است که: «یسوع به بانگ بلند فریاد زد و گفت: «خدایا، خدایا چرا مرا واگذاشته‌ای، گروهی از مردم که در آنجا ایستاده بودند، وقتی فریادش را شنیدند، گفتند: او «ایلیا» را می‌خواند، آنگاه در همان زمان یکی از آنان دوید اسفنجی برداشت و آن را پُر از سرکه کرد و آن در خصبه‌ای (بند آب) گذاشت او را سیراب کرد، امّا دیگران گفتند: واگذارید تا ببینیم آیا ایلیا او را می‌رهاند، آنگاه یسوع دوباره بانگی بلند برآورد و جان سپرد.

۲. تفسیر فخر رازی، ۱۲/۷۸ ـ ۷۹.

می‌فرماید: «وَ إِذْ قٰالَ اللّٰهُ یٰا عِیسَی بْنُ مَرْیَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنّٰاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلٰهَیْنِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ قٰالَ سُبْحٰانَکَ مٰا یَکُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مٰا لَیْسَ لِي بِحَقٍ، إِنْ کُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مٰا فِي نَفْسِي وَ لاٰ أَعْلَمُ مٰا فِي نَفْسِکَ إِنَّکَ أَنْتَ عَلاّٰمُ الْغُیُوبِ* مٰا قُلْتُ لَهُمْ إِلاّٰ مٰا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبِّي وَ رَبَّکُمْ وَ کُنْتُ عَلَیْهِمْ شَهِیداً مٰا دُمْتُ فِیهِم، فَلَمّٰا تَوَفَّیْتَنِي کُنْتَ أَنْتَ الرَّقِیبَ عَلَیْهِمْ وَ أَنْتَ عَلیٰ کُلِّ شَيْءٍ شَهِید/ و چون خداوند می‌فرماید: ای عیسی بن مریم،آیا تو به مردم گفتی که مرا و مادرم را به عنوان دو معبود به جای خداوند گیرید؟ گوید: تو را به پاکی یاد می‌کنم، مرا نسزد چیزی بگویم که سزاوار من نیست. اگر آن را گفته باشم بی‌گمان آن را دانسته‌ای. آنچه را که در ذات من است، می‌دانی، و آنچه را که در ذاتِ [مقدّس] توست نمی‌دانم. بی‌گمان تو خود دانای رازهای نهانی. به آنان مگر آنچه را که مرا به آن فرمان داده بودی، نگفته‌ام، [گفته‌ام] که خدا، پروردگار من و پروردگارتان را بپرستید و تا زمانی که در میانشان بودم بر آنان گواه بودم، آنگاه چون مرا برگرفتی خودت بر آنان نگهبان بودی و تو بر همه چیز گواهی» [مائده، ۱۱۶ ـ ۱۱۷].

آلوسی می‌گوید:[1] بر این آیه اشکال گرفته‌اند که کسی از نصارا هرگز مریم (ع) را خدا ندانسته است! به این اشکال از چند جهت پاسخ گفته‌اند، نخست آنکه وقتی حضرت مسیح (ع) را خدا دانسته‌اند، ملزم هستند این را نیز بپذیرید که مادرش هم خدا بوده است، چرا که هر چیزی همواره از جنسِ همان است که از او زاده شده است و ذکر «دو خدا» در آیه از طریق الزامِ آنان بوده است، دیگر آنکه وقتی آنان تا حدّ خدایی او را بزرگ داشته‌اند، تو گویی بر او عنوان خدا اطلاق کرده‌اند.[2] چنانکه در آیهٔ «إِتَّخِذُوا أَحْبٰارَهُم وَ رُهْبٰانَهُمْ أَرْبٰاباً مِنْ دُونِ اللّٰه» خداوند متعال بر روحانیان یهود و نصارا «ربّ» اطلاق کرده است، چرا که آنان را در حدّ خدایی بزرگ داشتند! سوم آنکه این احتمال همواره وجود دارد که کسانی از آنان چنین نظری داشته‌اند![3]

در هر صورت نصوص قرآنی برای همیشهٔ روزگار بنابر مفهومی که از سخن یا اعتراف مسیح (ع) بر می‌آید (اگر چنین تعبیری درست باشد) بر این حقیقت تأکید می‌گذارد که وی انسانی بوده که خود را از خدایی بسیار بری می‌دانسته و از آنچه که پیروان کژرو و محرّفش به او نسبت داده‌اند بیزاری می‌جوید و اقرار دارد که دانش او متناهی و سرآمدش محدود بوده و او

---

۱. تفسیر روح المعانی، ۶۵/۷.
۲. تفسیر فخر رازی، ۱۳۴/۱۲.
۳. دیتلف نلسون و دیگران، التاریخ العربی القدیم، ص ۲۴۲ ـ ۲۴۳.

بنده و رسولِ خداست و مقامش تنها تا آنجا می‌رسد که خداوند، مولایش به او فرمان داده است. در عین حال اگر به دلایلِ بیانگر جوهرِ مسیحیت راستین و پاک نیز برگردیم، خواهیم دید که با عنایت به آنها معلوم می‌شود که اهلِ تثلیث به غلوّ و کفر دچار آمده‌اند و اگر آنان پیروانِ راستین حضرت مسیح می‌بودند، قطعاً به باور راستین او نیز روی می‌آوردند[1] و به نوید و بشارت حضرت محمد (ص) و قرآن کریم ایمان می‌آوردند، چنانکه در حدیث شریف آمده است که آن حضرت فرمود: «وَ الَّذي نَفْسي بِيَدِهِ لاٰ يَسْمَعُ بي أَحَدٌ مِنْ هٰذِهِ الْأُمَّة، يَهُودِيٌ أَوْ نَصْرانِيٌ، وَ لاٰ يُؤْمِنْ بي اِلاّٰ دَخَلَ النّار/ سوگند به ذاتی که جانِ من در قبضهٔ قدرت اوست، هر کسی از این امت، یهودی یا نصرانی به من گوش فراندهد و به من ایمان نیاورد، به دوزخ در خواهد آمد».[2]

شگفتا که در اناجیل مسیحیان نیز نصوصی وارد شد که با پندارهای آنان در تعارض است، چنانکه نصوصی اشاره می‌کند که مسیح، بنده[3] و رسول[4] خداوند متعال بوده است و نیز بر انسان بودن وی و مادرش و نیز فرزندِ انسان بودنش (به جای پسر خدا بودنش)[5] و همچنین به یکتاییِ خداوند[6] دلالت دارد.

شاید کسی بپرسد: باورِ تثلیثِ چگونه در دیانت استوار بر یکتاپرستیِ عیسوی پیدا شد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که این گرایش تحت تأثیر دیانات مبتنی بر دوگانه‌پرستی‌ای پدید آمد که در آن زمان در خاور نزدیک قدیم شایع بود، به ویژه از ادیان مصری که در آنها سه‌گانه‌پرستی معمول بود، چنانکه حتی هر شهری سه خدای ویژهٔ خود را داشت که از خدای پدر، خدای مادر و خدای پسر تشکیل شدند. به عنوان نمونه می‌توان از ثالوثِ (مرکب از سه خدای) طیّبه (أقصر کنونی) که مرکب است از خدای آمون (پدر)، خدای مرگ (مادر) و خدای خونسو (پسر) نام برد، چنانکه در شهر «منف» در استان «جیزه»، ثالوث از خدای «پتاح/ پدر» خدایِ «سمخت/ مادر» و خدای «نفرتوم/ پسر» در شهر یفانتین (جزیرهٔ اسوان) از خدایان «خنوم» و «عنقت» و «ساتت» تشکیل می‌شده است. تازه اینها غیر از ثالوثِ مشهورِ «اوزیر» هستند که از اوزیر (خدای پدر)، ایزة (خدای مادر) و حور خدای پسر تشکیل می‌شد.[7]

۱. محمد بن شریف، پیشین، ص ۱۹۲.
۲. صحیح مسلم، ۳۶۷/۱.
۳. یوحنا، ۱۷:۲۰.
۴. یوحنا، ۲۴:۱۴.
۵. متی، ۹:۲۳، ۲۲؛ مرقس، ۲۸:۱۲ ـ ۳۳.
۶. متی، ۱:۱ ـ ۱۷، ۸:۲۰، ۳۷:۱۳، ۶۴:۲۶؛ یوحنا، ۵۱:۱، ۳:۱۷.
۷. محمد بیومی مهران، الحضارة المصرية القديمة، ص ۲۴۳ ـ ۳۶۱.

داستانِ سرزمین‌های رافدین (عراق قدیم) و سوریه و فینیقیه چنین بود، امّا در سرزمین‌های عربی لات و عزّی و منات را (به عنوان سه بت) در شمال می‌بینیم، حال آنکه در جنوب پرستش ثالوثی (سه خدایی) متشکّل از سه ستارهٔ مهتاب و آفتاب و زهره شایع بود، که مهتاب نقش پدر، آفتاب نقش مادر و زهره نقش پسر را بازی می‌کرد. بنی اسرائیل نیز از این گونه سه‌گانه پرستی چندان دور نبودند، چنانکه در نزد آنان نیز ثالوثِ (سه خدایِ) یهوه، بعل و عشتارت شناخته شده بود و در عصرِ پادشاهان عبرانی آنها را تقدیس می‌کردند و این کار در میان تمام مردم رواج داشت.[۱] هر چند پرستش «بعل» در روزگارِ «آحاب»، از پادشاهانِ اسرائیل (۸۶۹ ـ ۸۵۰ ق.م) معاصرِ «ایلیا»ی پیامبر، که ترجیحاً باید الیاس (ع) باشد، آشکارتر از پرستش دیگر خدایان است.[۲]

چنانکه قرآن کریم نیز در سورهٔ صافّات (آیات ۱۲۲ ـ ۱۲۸) به این امر اشارتی دارد. خالی از اهمیّت نخواهد بود اگر به این حقیقت اشاره کنیم که ما این پدیدهٔ عربی را در نزد بنی‌اسرائیل نیز می‌بینیم، یعنی این پدیده را که به خورشید به عنوان خدای مادر (مؤنث) می‌نگریستند که در نکاح «یهوه» خدایِ خورشید یهود بود، و در تمامی حالات خورشید را به چشم تأنیث می‌دیدند، حال آنکه زهره (عشتر) را مذکّر می‌دانستند[۳]، اما عبرانیان بعل را بسیار بزرگ می‌داشتند، تا آنجا که حتی نام بسیاری از آنان ترکیبی از دیگر واژگان و «بعل» بود مانند: «ایشبعل»، «مریبعل»، «یربعل» و «بعلزکار» و «بعلات»[۴] است. چنانکه «کیموش» را به عنوان خدای «للقوم» و «بلزیوب» را به عنوان خدای «عقرون» و ملکوم را به عنوان خدای «عمون» و ... پذیرفته بودند[۵]. به رغم آنکه برخی کوشیده‌اند که در صدد تأویلِ چنین باوری برآیند و گفته‌اند که آن نوعی گرایش انفصالی است که از دو ناحیه سیاسی و اقتصادی بر جان‌های مردم چیره شده و همین است که منجر به چیزی می‌شود که شاید بشود بر آن نام استقلال دینی گذاشت.[۶] اما این نیز چیزی از حقیقت را عوض نمی‌کند، چرا که آن شرک محض و برگرفته از

---

۱. دیتلف نلسون، پیشین، ص ۲۳۶.　　۲. محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۲/۹۱۰ ـ ۹۱۶.
۳. دیتلف نلسون، پیشین، ص ۲۳۶؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۴/۲۱ ـ ۲۲.
۴. اخبار ایام اول، ۸/۳۲ ـ ۳۴، ۹:۳۹ ـ ۴۰؛ اخبار ایّام دوم، ۷:۱۴، ۲۷: ۲۸؛ سفر داوران، ۶:۳۲، ۱:۷۰، ۹:۸، ۹:۱؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۴/۲۴ ـ ۲۵، ۳۲ ـ ۳۳ و نیز:
D. B. Lyon, HTR, 1911, p. 136-143.
۵. داوران، ۱۱:۲۴؛ محمد بیومی مهران، اسرائیل، ۴/۲۵.
۶. ویل دورانت، قصّة الحضارة (تاریخ تمدن)، جزء دوم از مجلد اول، ترجمهٔ محمد بدران، ص ۲۴۲.

همان است، جدای از این چنانکه انجیل می‌گوید: آن وحدانیت (یگانگی) که اسرائیلیان در آن زمان درک می‌کردند، وحدانیت چیرگیِ ربّ الأرباب بر دیگر ارباب (خدای خدایان بر دیگر خدایان) بود.[1]

بدین ترتیب هنوز قرن نخست میلادی سپری نشده بود تا اینکه دیانت مسیح ــ که در اصل و جوهرِ خویش یک دیانت توحیدی بود ــ به دینی تبدیل شد که چندان تفاوتی با دیگر دیانات چندگانه‌پرستی شرق قدیم نداشت و حتیٰ دیگر نمی‌شد از آن به عنوان یک دین توحیدی یاد کرد، چرا که در واقع به آیین چندخداپرستی بدل شده بود، چنانکه مسیح و مادرش چنان تقدیس می‌شدند که گویی دو خدایند و حتیٰ در باور تثلیث با دیگر ادیانِ شایع در آن روزگار رقابت کرد.[2]

۳) گروه سوّم از نصارا، مسیح را پسر خدا می‌دانند ــ خدای از آنچه آنان می‌گویند بسی بالاتر و برتر است ــ و قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَ قالَتِ الْیَهُودُ عُزَیْرٌ ابْنُ اللّٰهِ، وَ قالَتِ النَّصاریَ الْمَسیحُ ابْنَ اللّه، ذٰلِکَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ یُضاهِئُونَ قَوْلَ الذینَ کَفَرُوا مِنْ قَبْلُ، قاتَلَهُمُ اللّٰهُ أَنّیٰ یُؤفَکوُن/ و یهود گفتند: «عزیر» پسر خداست و مسیحیان گفتند که «مسیح» پسر خداست. این سخنشان به زبانشان است. با سخنِ کسانی که پیش از این کفر ورزیدند، تشبُّه می‌جویند. خداوند آنان را بکشد. چگونه [از حقّ] برگردانده می‌شوند» [توبه، ۳۰].

همچنین می‌فرماید: «إِنَّمَا اللّه إِلٰهٌ واحِدٌ سُبْحانَهُ أَنْ یَکُونَ لَهُ وَلَدٌ، لَهُ ما فِی السَّمٰواتِ وَ ما فِی الأَرْضِ وَ کَفیٰ باللّٰهِ وَکیلاً/ جز این نیست که خدا معبود یگانه است. از آنکه و از آنکه فرزندی داشته باشد، پاک [و منزّه] است. آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، از آنِ اوست. و خداوند [به عنوان] کارساز بس است» [نساء، ۱۷۱].

اگر مسیحیان از این امر در شگفت باشند که عیسیٰ (ع) بدون پدر آفریده شده است، باید بدانند که کارِ آفرینش حضرت آدم (ع) از او شگرف‌تر بوده، چرا که او بدون پدر و مادر آفریده شد و کسی که آدم را از خاک آفرید و به او فرمود، پدید آی و بی‌درنگ پدید آمد، همو بود که عیسیٰ را بدون پدر آفرید. قرآن کریم نیز به این حقیقت اشارت دارد و می‌فرماید: «إِنَّ مَثَلَ عیسیٰ عِنْدَ اللّٰهِ کَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ* اَلْحَقُ مِنْ رَّبِکَ فَلاتَکُنْ مِنَ الْمُمْتَرِینَ* فَمَنْ حاجَّکَ فیهِ مِنْ بَعدِ ما جاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ اَبْناءَنا وَ اَبْناءَکُمْ وَ نِساءَنا

۱. عباس محمود عقّاد، ابراهیم ابو الأنبیاء، ص ۱۲۲.
۲. دیتلف نلسون، پیشین، ص ۲۴۲ ـ ۲۴۳.

وَ نِساءَكُم وَ أنفُسَنا و أَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَى الْكاذِبِين/ به راستی شأن عیسی در نزد خداوند مانند شأن آدم است. [که خداوند] او را از خاک آفرید، آنگاه بـه او فـرمود: موجود شو و [بی‌درنگ] موجود شد. [این سخن] از [جانب] پروردگارِ تـو حـق است، پس هرگز از شک‌آورندگان مباش. و هر کس که با تو در [بارهٔ] او پس از دانشی که به تو رسیده است، احتجاج ورزد، بگو بیایید تا فرزندانمان و فرزندانتان و زنانمان و زنانتان و نزدیکانمان و نزدیکانتان را فراخوانیم، آنگاه با همدیگر مباهله کنیم و «لعنت» خدا را بر دروغگویان قـرار دهیم» [آل عمران، ۵۹ ـ ۶۱].[۱]

مفسران در این باره همداستانند که آیهٔ ۵۹ آل عمران زمانی نازل شد که هیئت نجران نزد رسول خدا (ص) حضور داشتند و یکی از شبهه‌های آنان این بود که گفتند ای محمد، وقـتی بپذیری که عیسیٰ (ع) پدری از انسان‌ها نداشته است، آنگاه ضرورتاً باید بپذیریم که خداونـد پدرِ او بوده است. آن حضرت در پاسخ فرمود: «إنَّ آدَمَ ما كانَ لَهُ أبٌ وَ لا أُمٌ وَ لَمْ يَلْزَمُ أنْ يَكُونَ اِبْناً للّٰهِ تَعالىٰ، فَكَذَ الْقَول في عيسىٰ عَلَيْه السَّلاٰم وَ اِيضاً إذا جازَ أن يَخْلُقَ اللّٰهُ تَعالى آدَمَ مِنْ تُرابٍ فَلِمَ لا يَجُوزُ أن يُخلقَ عيسىٰ مِنْ دَم مَرْيَم، بَلْ هٰذا أقْرَبُ إلَى الْعَقْلْ، فَإنَّ تَوَلُّد الحَيْوان مِنَ الدَّمِ الَّذي يَجْتَمِع في رَحمِ الأُم، أمْرب مِن تَولّد، مِنَ التُّرابِ الْيابِس/ آدم (ع) نه پدر و نه مادر داشت، اما هرگز ضرورتاً نمی‌گویید که او پسر خداست، داستانِ عیسی (ع) نیز اینچنین است، آنگاه اگر روا باشد که خداوند آدم را از خاک بیافریند، چرا روا نباشد که عیسی را از خـونِ مریم بیافریند. قطعاً این خردپذیرتر است، چرا که پیدایی موجود زنده از خونی کـه در رحـم مادرش جمع می‌شود، بسی پذیرفتنی‌تر از خاکِ خشک است».[۲]

در الدلائل با ذکر سند از ابن عباس روایت شده است که وقتی هیئت مسیحی نجرانی به حضور رسول خدا (ص) رسیدند چهارده کس از اشرافِ آنـان بـودند، از جـمله «سیدّ» کـه بزرگشان و «عاقب» که از مرتبی پس از او برخوردار بود و در واقع صاحب نظرِ آنان به شمار می‌آمد. رسول خدا (ص) به آنان فرمود: «اسلام آورید». آنان گفتند: اسلام آورده‌ایم. فرمود: «اسلام نیاورده‌اید». گفتند: آری پیش از تو اسلام آورده‌ایـم. فـرمود: «دروغ مـی‌گویید، سـه خصلت که در خود دارید شما را از اسلام آوردن باز می‌دارد. نخست آنکه صلیب را پرستش می‌کنید؛ دوم آنکه گوشت خوک می‌خورید؛ سوم اینکه می‌پندارید، خداوند را فرزندی است».

---

۱. ← تفاسیر معتبر ذیل آیهٔ پیش‌گفته.

۲. صفوة التفاسیر، ۱/۲۰۶ ـ ۲۰۷.

آنگاه آیهٔ «فمن حاجّک» نازل شد و رسول خدا (ص) به آنان فرمود که خداوند متعال به من فرمان داده که اگر این سخن را نپذیرید با شما مباهله کنم. آنان گفتند: ای ابوالقاسم باز می‌گردیم، آنگاه در کار و بار خویش در می‌نگریم و سپس نزد تو خواهیم آمد. ایشان رفتند و با یکدیگر به رایزنی پرداختند و در میان خویش چنانکه بود، سخن گفتند، سیّد به عاقب گفت: سوگند به خداوند دانسته‌اید که این مرد پیامبر مُرسَل است، اگر با او ملاعنه/ مباهله کنید به عذابی بنیان کن دچار خواهید شد، چرا که هرگز مردمی با پیامبری ملاعنه نکردند مگر آنکه بزرگ و کوچکشان نابود گشته‌اند.

بنابراین، اگر شما به علت اُنسی که با دین خود دارید نمی‌خواهید از او پیروی کنید و از پذیرفتن دینش سر باز می‌زنید، او را به حالِ خود واگذارید و به سرزمین خویش باز گردید. راوی می‌گوید: رسول خدا (ص) همراه با علی و حسن و حسین و فاطمه بیرون آمد، آنگاه آن حضرت فرمود: «اگر من دعا کنم، شما آمین بگویید». آنگاه نپذیرفتند که با او ملاعنه کنند و بر پرداخت جزیه با او مصالحه کردند». همچنین روایت شده که وقتی اسقف نجران دید که رسول خدا (ص) همراه با علی و حسنین و فاطمه، رضی اللّه عنهم، می‌آید، گفت: ای گروهِ نصارا، من چهره‌هایی را می‌بینم که اگر از خداوند بخواهند که کوه را از جایگاهش فروریزد، چنان خواهد کرد، پس هرگز مباهله نکنید که نابود خواهید شد». در تفسیر کبیر آمده است که رسول خدا (ص) در حالی بیرون آمد که کسایی بافته از موی سیاه بر دوش داشت و حسین را بغل کرده و دست حسن را گرفته بود و فاطمه به دنبال او حرکت می‌کرد و علی، رضی اللّه عنه، نیز پشتِ سرِ او می‌آمد و می‌فرمود: «هر گاه دعا کنم، آمین بگویید».

اسقف نجران گفت: ای گروه نصارا، من چهره‌هایی را می‌بینم که اگر از خداوند بخواهند که کوهی از میان بردارد، چنان خواهد کرد، مباهله نکنید که نابود خواهید شد و تا روز قیامت هیچ نصرانی بر زمین باقی نمی‌ماند».[۱]

بی‌تردید این واقعه روشن‌ترین دلیل بر نبوت پیامبر اکرم (ص) است. ابوحیّان در البحرالمحیط می‌گوید: اینکه نصارا، با آگاهی و دانش به صِدق دعوتِ آن حضرت ترک ملاعنه کردند، این خود گواه بزرگی بر درستیِ پیامبریِ آن حضرت (ص) است.[۲] همچنین دلالت بر برتری و فضیلت آل اللّه و آل رسول اللّه (اهل البیت) می‌کند، فضیلتی که هیچ مؤمنی نباید در

۱. تفسیر فخر رازی، ۸/۸۰؛ تفسیر روح المعانی، ۳/۱۸۸ ـ ۱۸۹.
۲. البحر المحیط، ۲/۴۸۰.

آن باره دو دل باشد.[1] همچنین بر این حقیقت دلالت می‌کند که حسن و حسین، فرزندانِ رسول خدا (ص) هستند، چرا که به آنان وعده داد که فرزندان خویش را بیاورد، آنگاه حسن و حسین را طلبید، باید پذیرفت که آنان فرزندش هستند. عبارتِ سورهٔ انعام نیز که می‌فرماید: «وَ مِنْ ذُرِّیَّتِهِ دٰاوُدَ وَ سُلَیْمٰانَ ... تا اینکه می‌فرماید: وَ زکریا و یحییٰ و عیسیٰ» بر این حقیقت تأکید می‌گذارد. چرا که پیداست انتساب عیسیٰ (ع) از طریق مادر ــ نه از طریق پدر ــ می‌باشد، همچنین در زبان عرب ثابت است که گاهی به پسر دختر نیز فرزند گفته‌اند. همچنین روایت شده که آن حضرت (ع) وقتی کسایِ سیاهْ بر دوش بیرون آمده حسن (ع) آمد، او را زیرِ آن قرار داد، آنگا حسین (ع) آمد، او را نیز زیرِ آن کسا درآورد، آنگاه با فاطمه و علی نیز چنین کرد. سپس، فرمود: «إِنَّمٰا یُرِیدُ اللّٰه لِیَذْهَبُ عَنْکُمْ الرِّجْس اَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُم تَطْهِیراً» باید بدانید که محدثان و مفسران دربارهٔ درستیِ این روایت اتفاق نظر دارند.[2]

از این روی شیعیان از قصهٔ مباهله بر اولویت امام علی (ع) در امر جانشینی پیامبر اکرم (ص) استدلال کرده‌اند، مبنای این استدلال نیز آمدنِ علی (ع) با رسول خدا به میدان مباهله است، چرا که می‌گویند که مراد از «ابناءنا» حسن و حسین و مراد از «نساءنا»، فاطمه و مراد از «انفسنا» حضرت امیر است که همچو خودِ رسول خدا (ص) دانسته شده است. آنگاه بدیهی است که نمی‌توان آن را بر معنای حقیقی حمل کرد، بلکه مفهومش آن است که در این روایت برابر با رسول خدا (ص) در عبارت «انفسنا» قلمداد شده و کسی که با رسول خدا (ص) برابر باشد او از دیگران برتر و اولی به تصرف خواهد بود و خلاف نیز جز این چه معنایی می‌تواند داشته باشد.[3] همچنین دیگر شیعیان نیز همواره، چه در قدیم و چه در روزگارِ ما به آیهٔ ۶۱ سورهٔ آل عمران استدلال می‌کنند و می‌گویند که علی (ع) مثلِ خود رسول خدا (ص) بوده، با این تفاوت که خداوند آن حضرت را به نبوت ویژه گردانده است، آنگاه نفسِ محمد (کسی که همچو خودِ او بود) از دیگر صحابیان برتر خواهد بود.[4]

۲. ادعای تصلیب مسیح (ع)

دومین اختلاف مسیحیان با مسلمانان موضوع به دار کشیده شدن حضرتِ مسیح (ع) است[5]،

---

۱. تفسیر روح المعانی، ۱۸۹/۳.
۲. تفسیر فخر رازی، ۸۰/۸.
۳. تفسیر روح المعانی، ۱۸۹/۳.
۴. تفسیر فخر رازی، ۸۱/۸.
۵. برای تفصیل این قصه ← انجیل متی، ۱:۲۶، ۲۰:۲۸؛ انجیل مرقس، ۱:۱۴، ۲۰:۱۶؛ انجیل لوقا، ۱:۲۲، ۵۳:۲۴؛ انجیل یوحنا، ۱:۱۸، ۲۵:۲۱.

قرآن کریم به‌طور کلی موضوع به دار کشیده شدن و کشته شدن حضرت مسیح را نفی می‌کند و می‌فرماید که هرگز چنین نبوده است: «وَ قَوْلِهِمْ إِنّا قَتَلْنَا الْمَسیحَ عیسَی بْنَ مَرْیَمَ رَسُولَ اللّٰهِ وَ ما قَتَلُوهُ و ما صَلَبُوهُ وَ لٰکِنْ شُبِّهَ لَهُمْ، وَ إِنَّ الَّذینَ اخْتَلَفُوا فیهِ لَفی شَکٍّ مِنْهُ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ، إِلاّ اتِّباعَ الظَّنِ، وَ ما قَتَلُوهُ یَقیناً* بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَیْهِ وَ کانَ اللّٰهُ عَزیزاً حَکیماً/ و [نیز] به خاطر این گفته‌شان که مسیح، عیسی بن مریم، رسول خدا را ما کشتیم، و او را نکشته‌اند و او را بر دار [نیز] نکرده‌اند، بلکه [حقیقت امر] برای آنان مشتبه شده است و آنان که دربارهٔ او اختلاف کردند، قطعاً از [حال] او در شکّند. و به [حال] او یقین نداند بلکه از [حدس و] گمان پیروی می‌کنند و به یقین او را نکشته‌اند، بلکه خداوند او را به سوی خویش فرابرد و خداوند پیروزمندِ فرزانه است» [نساء، ۱۵۷ و ۱۵۸].[۱]

همچنین می‌فرماید: «إِذْ قالَ اللّٰهُ یا عیسیٰ إِنّي مُتَوَفیکَ وَ رافِعُکَ إِلَیَّ وَ مُطَهِّرُکَ مِنَ الَّذینَ کَفَرُوا، وَ جاعِلُ الَّذینَ اتَّبَعُوکَ فَوْقَ الَّذینَ کَفَرُوا إِلیٰ یَوْمِ الْقِیامَةِ، ثُمَّ إِلَیَّ مَرْجِعُکُمْ فَأَحْکُمُ بَیْنَکُمْ فیما کُنْتُمْ فیهِ تَخْتَلِفُونَ* فَأَمَّا الَّذینَ کَفَرُوا فَأُعَذِّبُهُمْ عذاباً شدیداً فِی الدُّنیا و الآخِرَةِ و مالَهُمْ مِنْ ناصرین/ آنگاه که خداوند فرمود: ای عیسیٰ، بی‌گمان من برگیرندهٔ توام و بردارنده‌ات به سوی خویش و پاک دارنده‌ات از [تهمت] کسانی که کفر ورزیده‌اند، و برتر قرار دهندهٔ پیروانت ــ تا روز قیامت ــ بر کافران هستم. آنگاه بازگشت شما به سوی من است و در آنچه در آن اختلاف می‌ورزیدید، بین شما داوری می‌کنم. [امّا کسانی که کفر ورزیدند، آنان را به عذابی سخت در دنیا و آخرت عذاب می‌کنم و یاورانی نخواهند داشت]»[۲] [آل عمران، ۵۵ و ۵۶]. همچنین إنجیل برنابا از این اسطوره پرده برداشته و در آن از زبان مسیح آمده است: «وقتی مردم مرا خدا و پسر خدا خواندند ــ حال آنکه من در عالم از این سخت بری بودم ــ خداوند متعال خواست که دربارهٔ من مردم را با مرگِ یهودا در این عالم به ریشخند گیرد تا بپندارند که من هستم که بردار مرده‌ام تا شیاطین در روز جزا مرا به ریشخند نگیرند. داستان اینچنین خواهد ماند تا اینکه محمد رسول الله بیاید، کسی که وقتی بیاید، از این نیرنگ برای کسانی که به شریعت الٰهی ایمان دارند، پرده برخواهد داشت».

این نقص به دو امر اشارت دارد، نخست آنکه شخص بر دار شده «یهوذا إسخریوطی» بود که به حضرت مسیح خیانت کرد، به این علامت که وقتی او را بوسید، دشمنانش را به وی

---

۱ و ۲. ← تفاسیر معتبر ذیل همین آیات.

رهنمون شد، از این روی عیسیٰ مَثَلِ مشهور خود را بر زبان آورد که: «ای یهودا، آیا به بوسه‌ای پسرِ انسان را تسلیم می‌کنی».[1]

مسیح (ع) را محاکمه نکردند و او را به صلیب نکشیدند و به خاک نسپردند و هرگز در میان مردگان جای نگرفت، آن گونه که مسیحیان ادعا می‌کنند، بلکه این واقعه بر محورِ یهودا اسخریوطی، یکی از شاگردان دوازده‌گانهٔ مسیح می‌چرخد، کسی که خداوند متعال می‌خواست به کیفر خیانتش به او جزا دهد، از این روی کسی که به دار کشیده شد، چنانکه برنابا، یکی از حواریان به راستی بیان می‌کند، همان یهودا، مشابه با مسیح، نه خود مسیح بوده است.[2] اما موضوع دوم همان خبردادنِ مسیح دربارهٔ پیامبر خاتم، حضرت محمد (ص) است، با این وصف که او خواهد آمد و از نیرنگِ بر دار کردن برای مؤمنان به شریعت الٰهی پرده بر خواهد داشت که خداوند متعال نیز در سوره‌های آل عمران، ۵۵ و نساء، ۱۵۷ ـ ۱۵۸ به این موضوع اشارت دارد.[3] چنانکه پیش از این نیز اشارتی رفت، اسلام به روشنی و مؤکّداً چنین مقرر می‌دارد که مسیح هرگز کشته نشده و او را بر دار نیز نکرده‌اند. بلکه خداوند متعال او را به سوی خویش فرابرده است، چنانکه می‌فرماید: «إِذْ قٰالَ اللّٰهُ یٰا عِیسیٰ إِنّي مُتَوَفِّیکَ وَ رٰافِعُکَ إِلَيَّ وَ مُطَهِّرُکَ مِنَ الَّذِینَ کَفَرُوا ...» گرچه علمای مسلمان دربارهٔ معنای «وفات» و «رفع» و «تطهیر» اختلاف نظر دارند، چنانکه استاد عبدالوهاب نجار در کتابِ قصص الأنبیاء آرای شماری از مفسران، حدوداً بالغ بر نُه رأی را ذکر کرده[4] و از نگاه خویش بهترین آراء برگزیده است و آن

۱. انجیل لوقا، ۲۲:۱ ـ ۷۱.
۲. دربارهٔ آگاهی از برخی از روایات عربی ← تفسیر ابن کثیر، ۱/ ۸۷۳ ـ ۸۷۶.
۳. ابراهیم خلیل احمد، محمد (ص) فی التوراة و الإنجیل و القرآن، ص ۲۱۸ ـ ۲۲۰.
۴. این وجوه عبارتند از الف) معنای «رافعک إلیّ و متوفیک»، باید گفت که کلام در آن متضمّنِ تقدیم و تأخیر است؛ ب) مراد آن است که من تو را به سرآمدت خواهم رساند و بی‌آنکه تو را بکشند تو را خواهم میراند؛ ج) مراد برگرفتن و بالا بردن است، چنانکه اگر عرب بگوید:«توفیّ المال»، معنای استیفاء و قبض آن است؛ د) مراد از وفات در اینجا خواب است، چرا که این دو واژه به جای همدیگر به کار برده می‌شوند، چنانکه از ربیع روایت شده که خداوند متعال از روی مهرورزی حضرت عیسیٰ را در خواب فرابرد؛ ه) اجل تو همچو شخص متوفیٰ است چرا که آن به رفع شبیه‌تر است؛ و) یعنی تو را می‌گیرم در حالی که حقّ تن و جانت را می‌گذارم، آنگاه تفسیر «ورافعک» نیز همان معنای پیشین را دارد؛ ز) مراد از وفات مرگ قوای شهوانی مانع از رسیدن به ملکوت است؛ ح) مرداد آیندهٔ عمل توست. آلوسی می‌گوید: بیشتر این وجوه، به ویژه مورد اخیر بعید به نظر می‌رسند؛ ط) ابن جریر از وهب روایت کرده که گفت: خداوند متعال سه ساعت از روز عیسی بن مریم را می‌راند تا اینکه او را به سوی خویش فرابرد. حاکم روایت دیگری را نیز از او نقل می‌کند به این عبارت که: هفت ساعت او را میراند و آنگاه زنده‌اش کرد (عبدالوهاب نجار، قصص الأنبیاء، ص ۴۲۳).

اینکه می‌گوید منظور این است که من تو را به سرآمدت خواهم رساند و بی‌آنکه بکشندت تو را خواهم میراند و کسی را بر تو چیره نخواهم کرد که تو را بکشد و این آیه کنایه از مصونیت آن حضرت (عصمت) از دست دشمنان است، آنگاه از همدیگر می‌پرسند، جایگاه عیسی کجاست و کار او را به چه کسی سپرده‌اند؟ در پاسخش می‌گوید: خداوند متعال کار و بارش را برای ما به روشنیِ بیان نکرده و داستانش را باز نگفته است. ما نیز آگاهی از آن را به خداوند متعال می‌سپاریم تا چنین باشد که وی را در زمین میرانده و یا اینکه همچو اصحاب کهف به خواب فروبُرده و یا اینکه او را به آسمان فرابرده است. هرگز نمی‌توان دربارهٔ این امور به‌طور قطع اظهار نظر کرد، بلکه ما نیز باید چنانکه خداوند متعال آن را به روشنی بیان نکرده [به دلیلِ در اختیار نداشتنِ افزار شناخت به حقیقت آن] همچنان موضوع را مبهم بگذاریم و اگر کسی بخواهد در این باره به قطعیتی برسد و یا مدّعی شود که به قطعیّت رسیده باید دلیل قطعی ارائه دهد. اما آگاهی از آن را به خدا سپردن نیک فرجام‌تر و برای حفظ دین به احتیاط نزدیک‌تر است، چرا که هرگز آسان نخواهد بود که کسی دربارهٔ امری الٰهی چنان سخنی بگوید که خداوند خود آن را نگفته و او نیز دلیلی آشکار در دست نداشته باشد.[1] سید قطب می‌گوید: یهود می‌خواستند که عیسی (ع) را به دار بکشند و بکُشند. اما ارادهٔ الٰهی به برگرفتن و فرابُردنِ او تعلق گرفت و خواست تا او را از مخالفتِ کافران و ماندن در میان آنان که پلید و آلوده بودند، حفظ کند، چنانکه می‌فرماید: «إِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ وَ مُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ...». اما اینکه واقعاً وفاتش و فرابردنش چگونه بوده، اینها اموری ناپیدا و از جملهٔ متشابهاتی هستند که تأویلِ آنها را جز خدا نمی‌داند و بحث دربارهٔ آن چه در عقیده و چه در شریعت سودی به دنبال نخواهد داشت، ولی آنان که بحث درباره‌اش را پی می‌گیرند و آن را مایهٔ جدل قرار می‌دهند قطعاً عاقبت جز جدل و سردرگمی و پیچیدگی طرفی نخواهند بست و هرگز دربارهٔ این حقیقت به قطعیت نخواهند رسید و چگونه می‌توان واقعاً دربارهٔ اموری که تنها خداوند به آن آگاهی دارد، با تشبث به‌افزار مادی قطعیتی به دست آورد.[2]

در هر صورت، چنانکه محمد عبده در تفسیر المنار به آن تصریح کرده علما در این باره دو نظر دارند: رأی نخست، که مشهور نیز هست، این است که خداوند متعال جسمِ آن حضرت را در حالی که زنده بود، فرابرد و آن حضرت در آخرالزمان فرود خواهد آمد و بر اساس شریعت

۱. عبدالوهاب نجار، قصص الأنبیاء، ص ۴۲۳.
۲. فی ظلال القرآن، ۱/۴۰۳.

محمدی در میان مردم حکم خواهد کرد، آنگاه خداوند او را خواهد میراند.[۱] فخر رازی می‌گوید: اینکه خداوند متعال می‌فرماید: «إِنّي متوفيک» یعنی عمر تو را به سرآمدش خواهم رساند، پس اکنون تو را برمی‌گیرم و وانمی‌گذارم که تو را بکشند، بلکه تو را به آسمان خویش بالا می‌برم، در مقامِ مقربِ فرشتگان، تا هرگز دستشان به تو نرسد. البته این تأویل نیکویی است، گرچه تأویل دیگری نیز از این آیه کرده‌اند و آن این است که واو در عبارت: «مُتَوَفّيكَ وَرَافِعُكَ اِلَيَّ» افادهٔ ترتیب می‌کند و آیه بر این حقیقت دلالت می‌کند که خداوند این کارها را در حق او به انجام خواهد رساند. اما اینکه چگونه و چه زمانی آنها را انجام خواهد داد، امری است که باید دربارهٔ آن با ارائه دلیل سخن گفت، به دلیل ثابت شده که آن حضرت زنده است و در خبر از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: «أَنَّهُ سَيَنْزِلُ وَ يَقْتُلُ الدَّجّال/ او فرود می‌آید و دجال را می‌کشد»، آنگاه خداوند متعال پس از آن او را می‌میراند.[۲]

اما راه دومی که استاد عبده از آن سخن می‌گوید[۳] آن است که آیه بر ظاهر آن حمل شود و «توفّی» به معنای ظاهرِ مستفاد و متبادر از آن، یعنی «میراندنِ عادی» معنی شود، آنگاه به‌طور طبیعی «رفع / فرابردن» بعد از آن به معنای «رفع روح/ فرابردنِ جان» خواهد بود. فخر رازی می‌گوید: «متوفیک» یعنی من تو را می‌میرانم و از ابن‌عباس و محمدبن‌اسحاق نیز همین معنی روایت شده است که گفته‌اند: مقصود آن بود که دشمنانِ یهودی‌اش به او دست نرسانند و او را نکشند[۴]، آنگاه خداوند متعال برای نکوداشتش او را به آسمان فرابُرد. مفسّران در این باره نیز سه نظر دارند، نخست آنکه وهب می‌گوید سه ساعت پس از مردنش خداوند او را به آسمان بالا برد، اما حاکم از همو روایت کرده که خداوند متعال او را هفت ساعت میراند، آنگاه زنده گردانید و مریم سیزده ساله بود که به او آبستن شد و وی در سی‌وسه‌سالگی به آسمان فرابرده شد و مادرش پس از رفعِ او نیز شش سال زیست؛ دوم اینکه محمدبن‌اسحاق می‌گوید وی هفت ساعت مرد (چنانکه یکی از نظریات وهب‌بن‌منبه نیز چنین است) آنگاه خداوند او را زنده گرداند و به آسمان فرابرد؛ سوم آن است که ربیع‌بن‌انس می‌گوید: خداوند متعال به هنگام فرابردنش به آسمان او را میراند، چنانکه می‌فرماید: «اللّهُ يَتَوَفَّي الأَنْفُس حينَ مَوْتِها وَ الَّتي لَمْ تَمُتْ في مُنامِها/ خداوند جان‌ها را به هنگام مرگ آنها می‌ستاند و آن جان‌هایی که نمرده‌اند

---

۱. تفسیر المنار، ۳/۲۶۰.
۲. تفسیر فخر رازی، ۸/۶۷.
۳. تفسیر المنار، ۳/۲۶۰.
۴. تفسیر فخر رازی، ۸/۶۷؛ تفسیر روح‌المعانی، ۳/۱۷۹.

آنها را در خوابشان می‌ستاند». همچنین از ربیع و حسن بصری روایت شده که خداوند متعال از روی مهربانی در حق عیسیٰ (ع) او را در حالِ خواب به آسمان فرابرُد.[1]

همچنین ما نیز به دو نظرگاه در این باره قائل هستیم، رأی نخست (به عنوان نظر جمهور) بر این باور استوار است که خداوند متعال حضرت مسیح (ع) را زنده (باتن و جان) به آسمان فرابرد و او همواره زنده است و در نزد خداوند روزی داده می‌شود. امّا اینکه واقعاً به کدامین آسمان برده شده، در این باره اختلاف نظر وجود دارد، نظر برگزیدۀ انبوهی از عارفان این است که وی به آسمانِ چهارم برده شد. از ابن‌عباس، رضی‌اللّٰه تعالی عنها، روایت شده که او به آسمانِ دنیا فرابرده شد و او در آنجا همراه با فرشتگان خداوند را تسبیح می‌گوید، آنگاه خداوند او را در زمانِ ظهور دجال بر صخرۀ بیت‌المقدس فرود خواهد آورد.[2] آنان که قائل به زنده فرابردنِ مسیح (ع) هستند ضمن استناد به آیه‌های ۱۵۷ ـ ۱۵۸ که پیش از این به آن تصریح شد، به این آیه نیز استناد می‌کنند که می‌فرماید: «وَ إِنْ مِنْ اَهْلِ الْكِتابِ إِلاّٰ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمُ الْقِيامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً/ هیچ کس از اهل کتاب نیست مگر آنکه پیش از مرگِ خویش به او ایمان می‌آورد و روز قیامت [او] بر آنان گواه خواهد بود» [نساء، ۱۵۹].[3] از این آیه چنین بر می‌آید که عیسی در آخرالزمان هبوط خواهد کرد تا به شریعت محمدی (ص) حکم کند. امام قرطبی در تفسیر خویش می‌گوید[4] که ضمیرِ «موته» به حضرت عیسیٰ (ع) برمی‌گردد، یعنی پیش از مرگ عیسیٰ. آنگاه روایتی را از یزیدبن زریع از حسن بصری نقل می‌کند که در این باره می‌گوید: «سوگند به خداوند او هم اکنون در نزد خداوند زنده است، اما وقتی فرود آید همگی به او می‌گروند». همچنین ابن ابی حاتم از جویریة بن بشیر روایت کرده که گفت: شنیدم فردی به حسن گفت: ای ابو سعید! دربارۀ آیۀ «وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ إِلاّٰ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِه» چه می‌گویی؟ گفت: یعنی پیش از مرگ عیسیٰ (ع). خداوند عیسیٰ را به سوی خود فرابرد و در روز قیامت او را در مقامی بر خواهد انگیخت که هر فرد نیک و بدی به او ایمان خواهند آورد، چنانکه قتاده و عبدالرحمان بن زید بن اسلم و دیگران نیز چنین نظری دارند.[5]

طبری در تفسیر می‌گوید: درست‌ترین نظر در این باره آن است که بگویند پس از نزول

---

۱. تفسیر روح المعانی، ۱۷۹/۳.
۲. همان، ۱۸۲/۳.
۳. ← تفاسیر معتبر ذیل همین آیه.
۴. تفسیر قرطبی، ۲۰۰۷ ـ ۲۰۰۸.
۵. تفسیر ابن کثیر، ۸۷۷/۱.

عیسیٰ (ع) کسی از اهل کتاب باقی نمی‌ماند مگر به عیسیٰ پیش از مرگِ او (عیسیٰ) خواهد گروید. بی تردید باید گفت که نظر ابن جریر که ابن کثیر نیز آن را پذیرفته صحیح است. چرا که مقصود از سیاق آیه این است که بطلانِ ادّعای یهود دربارهٔ قتل و بر دار کردن عیسیٰ و پذیرش آن از سویِ برخی افرادِ نا آگاهِ مسیحی را بنمایاند. از این روی خداوند متعال می‌فرماید که حقیقت امر این گونه نبوده بلکه این موضوع بر آنان مشتبه شده است، اما آنان هرگز در صدد تبیین آن برنیامده‌اند، بلکه خداوند او را به سوی خویش فرابرده و او بر جایٔ و زنده است و به مدلولِ احادیث متواتر بسیاری پیش از وقوع روز قیامت فرود خواهد آمد، آنگاه مسیحِ گمراهی (دجّال) را خواهد کشت و صلیب را در هم می‌شکند و خوک را می‌کشد و جزیه را از میان برمی‌دارد (یعنی آن را از پیرو هیچ دینی نمی‌گیرد) و جز دین اسلام را از کسی نمی‌پذیرد، در غیر این صورت شمشیر پاسخ اوست، همچنین آیهٔ پیش‌گفته بر این معنی نیز دلالت دارد که همهٔ اهل کتاب آن هنگام به او خواهند گروید و حتی یکی از آنان نیز در صدد تکذیب او بر نخواهد آمد، از این روی خداوند متعال می‌فرماید: «وَ إِنْ مِنْ اَهْلِ الْكِتابِ إِلاّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ». یعنی پیش از مرگ عیسی (ع)، همو که یهود و مسیحیانِ همداستان با او پنداشته‌اند که وی کشته و به دار کشیده شده است.[1]

دربارهٔ احادیث شریفهٔ متواتر[2] نیز در این باره باید گفت که از آن جمله بخاری در صحیح خویش از ابن شهاب از سعید بن مسیّب از ابو هریره روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: «وَ الَّذي نَفْسي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَ أَنْ يَنْزِلَ فيكُم اِبْنُ مَرْيَمَ حُكْماً عَدْلاً، فَيَكْسِرُ الصَليب و يُقْتِلَ الخِنْزِير، وَ يَضِعُ الْجِزْيَة وَ يَفِيضُ الْمال حَتىٰ لا يَقْبِلُهُ أَحَدُ وَ حَتّىٰ تَكُونَ السَّجْدَةِ خَيرُ لَهُ مِنَ الدُّنْيا وَ ما فيها/ سوگند به ذاتی که جانِ من در قبضهٔ قدرت اوست، نزدیک است که فرزند مریم به عنوان داوری دادگر در میان شما فرود آید، آنگاه صلیب را در هم شکند و خوک را بکشد و جزیه را از میان بردارد و چنان وضع دارایی مردم را رونق می‌بخشد که در اثر فراوانی مال کسی آن را نپذیرد و برای شخص سجده کردن از تمامی دنیا و مافیها بهتر باشد». آنگاه ابوهریره می‌گوید: هر چه می‌توانید این آیه را بخوانید که می‌فرماید: «وَ إِنْ مِنْ اَهْلِ الْكِتابَ إِلاّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ، وَ يَوْمَ القِيامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهيداً».[3]

۱. تفسیر طبری، ۲۱/۶؛ تفسیر ابن کثیر، ۸۷۸/۱.
۲. تفسیر ابن کثیر، ۸۷۹/۱ـ ۸۸۹.
۳. صحیح بخاری، ۲۰۵/۴.

همچنین مسلم از حسن الحلوانی و عبدبن‌حمید[1]، و هر دو از یعقوب و نیز بخاری و مسلم از حدیث سفیان‌بن‌عیینه از زهری و نیز از طریق لیث از زهری این حدیث را روایت کرده‌اند.[2] احمد نیز از ابوهریره روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: «عیسی بن مریم برای حجّ یا عمره در درّهٔ روحاء ظهور کرده احرام می‌گشاید و یا اینکه هر دو را با هم خواهد گزارد»[3] همچنین مسلم این حدیث را جدا از حدیث سفیان‌بن‌عیینه، لیث‌بن‌سعد و یونس‌بن‌یزید، و هر سه کس از زهری روایت کرده‌اند.[4] همچنین امام احمد از ابوهریره روایت کرده است که رسول خدا (ص) فرمود: «عیسی بن مریم فرود خواهد آمد، آنگاه خوک را می‌کشد و صلیب را از میان برمی‌دارد و مردم برای نماز گزاردن گِرد او فرا ـ هم ـ می‌آیند و چنان به مردم مال می‌بخشد که دیگر کسی آن را نمی‌پذیرد و جزیه را از میان برمی‌دارد و به روحاء فرود می‌آید و از آنجا برای حج یا عمره احرام می‌گشاید و یا هر دو را یکجا می‌گزارد». راوی می‌گوید آنگاه ابوهریره آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ آل عمران را خواند.[5] همچنین بخاری از ابن شهاب از نافع مولی ابوقتادهٔ انصاری روایت کرده که ابوهریره گفت: رسول خدا (ص) فرمود: «كَيْفَ بِكُمْ إِذا نَزَلَ فِيكُمُ الْمَسيحُ ابْنَ مَرْيَمُ وَ إِمامُكُم فيكُم/ چگونه خواهید بود، اگر مسیح بن مریم در میان شما فرود آید و پیشوایتان از خود شما باشد»،[6] همچنین از جابر بن عبداللّه روایت شده است که رسول خدا (ص) فرمود: «وَ يَنْزِلُ عيسىٰ بْنُ مَرْيَمَ فَيَقُولُ اَميرُهُم المَهْدي: تَعالِ صَلِّ بِنا، فَيَقُولَ لاٰ، إِنَ بَعْضَهُم اَميرَ بَعْضٍ تُكَرِمةُ اللّٰهِ لِهٰذِهِ الأُمَة/ عیسی بن مریم فرود می‌آید و امیرِ مسلمانان، مهدی، به او می‌گوید: بیا برای ما نماز بگزار، می‌گوید: خیر، خداوند متعال برای گرامی‌داشت این امت برخی را امیر دیگران گردانیده است».[7]

همچنین قائلان به نزول عیسیٰ، پیش از روز قیامت به این آیه از سورهٔ زخرف استدلال می‌کنند که می‌فرماید: «و إنّه لَعِلْمٌ لِلسّاعَة/ و او نشانه‌ای برای روز قیامت است» [زخرف، ۶۱]. واژهٔ علم در این آیه به دو صورتِ «عِلْم» و «عَلَم» قرائت شده است. که به قرائت اول معنایش این خواهد بود که نزدیکیِ قیامت با آمدن او معلوم می‌شود و اما به قرائت دوم یعنی او نشانه‌ای

۱. صحیح مسلم، ۹۳/۱؛ صحیح بخاری، ۱۷۸/۳.
۲. صحیح بخاری، ۱۰۷/۳؛ صحیح مسلم: ۹۳/۱.
۳. مسند احمد، ۵۱۳/۲.
۴. صحیح مسلم، ۶۰/۴.
۵. مسند احمد، ۲۶۰/۲.
۶. صحیح بخاری، ۲۵۰/۴.
۷. حمودبن عبدالعزیز التویجری، «اقامة البرهان فی الرد علی من آنکه خروج المهدی و الدّجال و نزول المسیح فی آخر الزمان»، مجلة البحوث الإسلامیة، شمارهٔ ۱۲، شوال ۱۴۰۵، ص ۱۰۹.

برای فرا رسیدن روز قیامت خواهد بود. البته هر دو معنی بسیار به همدیگر نزدیک هستند.[1] قرائت اخیر از ابن عباس و قتاده و اعمش روایت شده و معنای آن «نشانه» است، ابن عباس در قول خود می‌گوید: «و إنه لَعَلَمٌ للسّاعة» که همان ظهور پیش از قیامتِ عیسی بن مریم است»». این حدیث را احمد و سعید بن منصور و عبدبن‌حمید و ابن‌ابی‌حاتم و طبرانی و حاکم روایت کرده‌اند و حاکم و ذهبی آن را از حیث سند درست دانسته‌اند و ابن حبّان نیز آن را در صحیح خویش روایت کرده است. مجاهد می‌گوید: «انه لعلم للسّاعة» یعنی آن نشانه‌ای برای ظهورِ پیش از قیامتِ عیسی بن مریم (ع) است. همچنین از ابو هریره و ابن عباس و ابوالعالیه و ابو مالک و عکرمه و حسن بصری و قتاده و ضحاک و دیگران نیز احادیثی به همین مضمون روایت شده است.[2]

همچنین عموم علما از آیات قرآن کریم و احادیثِ ثابت نبوی بر نزولِ پیش از قیامت حضرت عیسیٰ استدلال می‌کنند[3]، از جمله به سخنانِ ابن عباس و ابوهریره و دیگر علمای سلف در تفسیرِ آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ نساء و آیهٔ ۶۱ سورهٔ زخرف استناد می‌کنند که می‌گویند نزول عیسیٰ (ع) حق است، چنانکه «عبدوس بن مالِک العطار» از احمد بن حنبل یکی از پیشوایان اهل سنت و جماعت روایت کرده است که در اعتقاد آنان هست که: مسلمان باید باور داشته باشد که مسیحِ دجال خروج می‌کند و میان دو چشم او نوشته است: «کافر». و همچنین احادیثی در این باب وارد شده است و مسلمان باید باور داشته باشد که همهٔ اینها وقوع خواهند یافت و این که عیسی بن مریم فرود می‌آید و او را در «باب اللّد» خواهد کشت».[4] ابومحمد بربهاری در شرح السّنه گفته است: از ایمانِ شخص مسلمان است که به نزول عیسی بن مریم(ع) باور داشته باشد و اینکه او فرود می‌آید و دجال را می‌کشد و ازدواج می‌کند و پشتِ سرِ قائم آل محمّد نماز می‌گذارد و می‌میرد و مسلمانان او را دفن می‌کنند» مرا از قائم آل محمد چنانکه در حدیث پیش گفته از جابربن عبداللّه نیز معلوم می‌شود، «مهدی» است و در آن آمده است که رسول خدا (ص) فرمود: «عیسی بن مریم فرود می‌آید و و امیرشان مهدی می‌گوید، بیابرای

۱. فی ظلال القرآن، ۳۱۹۸/۵.
۲. تفسیر ابن کثیر، ۲۰۱/۴؛ حمود التویجری، پیشین، ص ۱۰۵.
۳. دربارهٔ نزول عیسیٰ (ع) حدود پنجاه حدیثِ مرفوع وارد شده و بیشتر آنها صحیح و برخی از آنها حسن هستند، آنگاه اگر کسی همهٔ آنها را برساخته بداند قطعاً عقل و دینش تباه خواهد بود. حمود التویجری، پیشین، ص ۱۰۵ ـ ۱۰۶.
۴. مسند احمد، ۴۲۰/۳؛ تحفة الأحوذی، ۵۱۳/۶.

ما نماز بگزار. امّا او می‌گوید: خیر، برای گرامی‌داشتِ این امت از جانب خداوند باید خودشان امیر همدیگر باشند». این حدیث را حارث بن ابی اُسامه در مسند خویش با إسنادی خوب روایت کرده و این قیم نیز در کتاب، المنار المنیف، روایت کرده و إسنادِ آن را نیکو دانسته است، و طحاوی گفته که عقیدهٔ مشهور چنین است: «ما به نشانه‌های قیامت از قبیل خروجِ دجال و نزول عیسی بن مریم (ع از آسمان ایمان داریم».[1]

ابن تیمیّه (حنبلی) از پیشوایان اهل سنت می‌گوید که عیسی بن مریم (ع) زنده است و خداوند متعال تن و جانِ او را به سوی خود فرا برده است و اینکه خداوند متعال می‌فرماید: «إِنِّي مُتَوَفِّيكَ» یعنی تو را بر می‌گیرم، همچنین ثابت شده است که او بر منارهٔ سفیدِ شرقیِ دمشق فرود می‌آید و دجال را می‌کشد و صلیب را می‌شکند و خوک را می‌کشد و به حکمی دادگرانه و عادلانه جزیه را برمی‌دارد. و مراد از توفّی در این آیه استیفاء است که بین معنای مرگ و خواب نیز بسامد دارد و هر یک قرینه‌ای دارد که بر آن دلالت می‌کند. قاضی عیاض در شرح مسلم گفته است: نزول عیسیٰ و کشتن دجال توسط او در نگاهِ اهل سنت به دلیل احادیث درستی که در این باب وارد شده، حق است و هیچ دلیل عقلی و شرعی برای ابطالِ آن در دست نیست. اما برخی از معتزلیان و جهمیّه و موافقانشان این موضوع را انکار کرده‌اند و می‌پندارند که این احادیث مردود هستند. چرا که خداوند متعال از پیامبر اسلام به «و خاتم النبیین» تعبیر کرده و آن حضرت (ص) فرموده: «لاٰ نَبِيَّ بَعدی/ پس از من هیچ پیامبری نیست». همچنین مسلمانان در این باره اجماع کرده‌اند که پیامبری پس از پیامبر اسلام نخواهد بود و شریعت آن حضرت تا روز قیامت جاودانه و نسخ‌ناپذیر است. البته چنین استدلالی باطل است، چرا که نزول دوبارهٔ حضرت مسیح (ع) به معنای آن نیست که پیامبری می‌آید و شریعت محمدی را نسخ می‌کند، و در احادیث نیز هرگز چنین چیزی نیامده است، بلکه احادیث مقرّر

---

۱. احمد بن حنبل به سند خویش از حذیفة بن اسید غفاری روایت می‌کند که گفت: رسول خدا (ص) از عرفه بر ما مشرف بود که ما از قیامت سخن می‌گفتیم، آنگاه فرمود: «تا ده نشانه را ندیده‌اید قیامت فرا نخواهد رسید. ۱) دمیدنِ خورشید از فرورفتِ آن؛ دخان (دود)؛ دابه (جانور)؛ خروج یأجوج و مأجوج؛ نزول عیسی بن مریم و دجّال و سه خسوف خسوفی در مشرق؛ خسوفی در مغرب و خسوفی در جزیرة العرب؛ آتشی که از ژرفای عدل بیرون می‌آید و مردم را گرد خویش فراهم می‌آورد، هر جا که شب اطراق کنند با آنان همراه خواهد بود و هر گاه که به هنگام نیمروز استراحت کنند، او نیز باز ایستد، همچنین مسلم و صاحبانِ سنن از حدیث فرات القزاربه به همین مضمون روایت کرده‌اند (مسند احمد، ۷/۴؛ صحیح مسلم، ۱۷۸/۸؛ تفسیر ابن‌کثیر، ۸۸۷/۱).

می‌داند که حاکمی دادگر خواهد آمد که به شرع اسلام عمل کند و آن دسته از امور شریعت اسلامی را که مردم مهجور داشته‌اند، دوباره زنده کند، چنانکه نووی آنها را در شرح مسلم آورده و اقرار داشته است و مناوی در شرح جامع الصغیر می‌گوید: دانشمندانِ اسلامی اتفاق نظر دارند که حضرت مسیح (ع) به عنوان پیامبر می‌آید، اما مأمور به شریعت پیامبرِ ما (ص) خواهد بود و سفارینی در شرح عقیدهٔ خویش می‌گوید: نزول عیسی بن مریم به کتاب او سنّت و اجماع امت ثابت است و کسی از اهل شریعت با آن مخالفت نکرده است، بلکه فقط فیلسوفان و ملحدانی که به مخالفتشان چندان اعتمادی نتوان کرد، آن را انکار کرده‌اند، و بر این امر اجماع حاصل آمده که او خواهد آمد و به این شریعت محمّدی (ص) حکم خواهد کرد.[1]

اما نظر دوم، که تنها برخی از علمای مسلمان به آن باور دارند، آن است که مسیح (ع) پس از رهایی از توطئهٔ یهود و پس از آنکه آنان نتوانستند او را بکشند و به دار بکشند عملاً وفات یافت و اینکه خداوند متعال می‌فرماید: «بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهِ إِلَـيْه [نساء، ۱۵۸] و «وَرَافِـعُکَ إِلَـيَّ» [آل‌عمران، ۵۵]. منظور از آن رفع بزرگداشت و تکریم است، چنانکه برای این گفته چنین دلیل می‌آورند که خداوند متعال عبارتِ [«إِنِّي مُتَوَفِّيک» را برای عبارت «و رافِعُکَ إِلَيّ] مقدم داشته است. همچنین به این آیه استناد می‌کنند که می‌فرماید: «مٰا قُلْتُ لَهُمْ إِلاّٰ مٰا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبِّي وَ رَبَّکُمْ وَ کُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مٰا دُمْتُ فِيهِم، فَلَمّٰا تَوَفَّيْتَنِي کُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ، وَ أَنْتَ عَلىٰ کُلِّ شَيءٍ شَهِيد/ به آنان نگفتم مگر آنچه که مرا به آن فرمان داده بودی، که خدا، پروردگارِ من و پروردگارتان را بپرستید و تا زمانی که در میانشان بودم بر آنان گواه بودم، آنگاه چون مرا بر گرفتی خودت بر آنان نگهبان بودی و تو بر همه چیز گواهی» [مائده، ۱۱۷].[2]

۱. حمود التویجری، پیشین، ص ۱۰۱ ـ ۱۱۳.

۲. سید قطب در تفسیر این آیه می‌گوید: که از ظاهر نصوص قرآنی برمی‌آید که خداوند متعال حضرت عیسی را میراند و پس از آن به سوی خود فرا برد. اما از برخی آثار برمی‌آید وی هنوز زنده است، اما من میان این دو سخن تعارضی نمی‌بینم که از یک سوی خداوند او را از زندگی زمینی میرانده و از دیگر سوی در نزد آن حضرت زنده باشد، چنانکه شهیدان در عرصهٔ زندگی دنیوی می‌میرند ولی در نزد خداوند زنده‌اند، از صورت زندگی او در نزد آن حضرت و کیفیت آن و همچنین کیفیت زندگی حضرت عیسیٰ چیزی نمی‌دانیم، او در قرآن کریم به خدایش می‌گوید: «إِنَّنِي لاٰ أَدْرِي مٰاذٰا کٰانَ مِنْهُمْ بَعْدَ وَفٰاتِي (فی ظلال القرآن، ۲/ ۱۰۰۱). همو در تفسیر آیهٔ «وَ السَّلاٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيّاً» [مریم، ۳۳] می‌گوید: در این صورت حضرت مسیح باید زندگی محدودِ برخوردار از سرآمدی داشته باشد و او می‌میرد و برانگیخته می‌شود و خداوند متعال در روزی که زاده شد و روزی که می‌میرد و روزی که زنده برانگیخته می‌شود برای او سلامتی و طمأنینه مقرر کرد، نصّ در اینجا دربارهٔ مرگ و برانگیخته شدن حضرت عیسیٰ صریح است و در

منظور آن است که کسی از اهل کتاب (یهود و نصارا) نیست، مگر آنکه به هنگام دیدار با فرشتهٔ مرگ به او ایمان می‌آورد، اما چنان ایمانی (ایمان در حال یأس و در حالِ مرگ) هرگز سودی نمی‌بخشد، آنگاه فردِ یهودی اقرار می‌کند که او رسولِ خداست و نصرانی می‌پذیرد که او پیامبر خدا بوده است.[1]

شیخ محمود شلتوت در فتاوای خویش در معنای عبارتِ قرآنیِ «یا عیسی إِنّي مُتَوَفيكَ» می‌گوید که یعنی من تو را چنانکه معمول است می‌میرانم، چرا که معنای لغوی و قرآنیِ عبارتِ «متوفیک» همان میراندنِ عادی است.[2] و هر کس که بگوید عیسیٰ زنده و در آسمان است، این ادعا و پنداری بیش نیست، چنانکه مقرّر می‌دارد که «رفع» در عبارتِ «وَ رٰافِعُکَ إِلَيَّ» بالا بردن مرتبت ــ نه بالا بردنِ تن ــ است، چرا که به دنبال آن می‌فرماید: «وَ مُطَهِّرُکَ مِنَ الَّذينَ كَفَرُوا» از این عبارت برمی‌آید که اینجا جایگاه تشریف و گرامی‌داشت است، چنانکه رفع به این معنا بسیار در قرآن کریم کاربرد دارد. از قبیل «في بُيُوتٍ أذِنَ اللّٰهِ أَنْ تَرْفَع»، «نَرْفَعُ دَرَجٰاتٍ مِنْ نَشٰاء»، «وَ رَفَعْنٰالَکَ ذِكْرَک» و ... از این روی مقرّر شده که تعبیر به «و رافعک إلی» و «بل رفعه اللّه الیه» مانند آن است که بگویند: «فلانی به رفیق اعلی پیوست یا «خدا با ماست» و ... که از تعمد اینها جز رعایت و نگاهداشت و جای گرفتن در کنف حمایت پاک الٰهی چیزی فهمیده نمی‌شود، کسی که واژهٔ «السماء/ آسمان» را از کلمهٔ «الیه» می‌فهمد، خداوندا، تو گواه باش که به این تعبیر روشن قرآنی ستم کرده‌اند و در برابر قصص و روایاتِ نامبتنی ــ حتّی بر ظن ـ تا چه رسد به یقین و برهان و شبه برهان، تسلیم شده‌اند.

آنگاه استاد محمود شلتوت چنین نتیجه می‌گیرد که در قرآن و سنتِ پاک هیچ مستندی وجود ندارد که بتواند باوری پدید آورد که مایه آرامش دل شود که تنِ عیسیٰ به آسمان فرابرده شده و تاکنون در آنجا زنده است و در آخرالزمان از آنجا فرود می‌آید. اما تمام آن

→

این حقیقت هیچ تأویلی و جدالی نمی‌پذیرد (فی ظلال القرآن، ۲۳۰۸/۴). همچنین در تفسیر آیهٔ «یٰا عیسیٰ إِنّي مُتَوَفيكَ وَ رٰافِعُکَ إِلَيَّ وَ مُطَهِّرُکَ مِنَ الَّذينَ كَفَرُوا» [آل عمران، ۵۵] می‌گوید: آنان می‌خواستند حضرت عیسیٰ را به دار کشند و بکشند و ارادهٔ خداوند متعال بر این امر تعلّق گرفت که او را برگیرد و به سوی خود فرابرد و او را از مخالفت کافران و بر جای ماندن میان آنان که پلید و بد بودند مصون بدارد، اما اینکه وفات و فرابردنش چگونه بود، از امور غیبی و متشابه است که تأویل آن را جز خداوند نمی‌داند و غوررسی در آن نیز سودی در عقیده و شریعت مسلمان ندارد (فی ظلال القرآن، ۴۰۳/۱).

۱. محمد الطیب النجار، تاریخ الأنبیاء فی ضوء القرآن و السنة النبویة، ص ۲۸۲ ـ ۲۸۳.

۲. از جبایی روایت شده که گفت: عیسیٰ مرد، آنگاه پس از آن به آسمان فرابرده شد (روح المعانی، ۶۹/۷).

چیزی که از آیات وارد شده در این باره بر می‌آید این است که خداوند به حضرت عیسیٰ وعده داده که او را به سرآمد خویش خواهد رساند و به سوی خویش فراخواهد بُرد و از کافران در امان خواهد داشت، آنگاه این وعده محقق شد و دشمنانش او را نکشتند و به صلیب نکشیدند، بلکه خداوند او را به سرآمدش رساند و به سوی خود فرابرد. ولی اگر کسی مُنکر فرابردنِ تنِ عیسیٰ به آسمان و زنده بودن او تا به امروز و نزول او در آخرالزمان شود، آنگاه او منکر امری نیست که به دلیل قطعی ثابت شده باشد و هرگز از اسلام و ایمان بیرون نرفته است.

آنگاه نظر محمد عبده و شاگردش رشید رضا را (در جزء دهمِ مجلّد ۲۸ مجلّة المنار) ذکر می‌کند که در آن می‌گوید: کوتاه سخن اینکه در قرآن کریم هیچ نصّی صریحاً وارد نشده که معلوم بدارد تن و جان عیسیٰ زنده (همچون زندگیِ دنیوی تن و جان) به آسمان فرابرده شد، چنانکه بر حَسَب سنّت‌های الٰهی به خوراک نیازمند باشد، همچنین نصّ صریحی در این باره وارد نشده که وی از آسمان فرود خواهد آمد، بلکه این باورِ بیشترِ نصارا است که از زمانِ ظهور اسلام کوشیده‌اند آن را در میان مسلمانان شایع کنند.[1]

همچنین مراغی بر این باور است که هیچ نصّ قاطعی در قرآن کریم وارد نشده که تن و جانِ حضرت عیسیٰ (ع) بالا برده شده و او به تن و جان زنده است، امّا از ظاهر آیهٔ ۵۵ سورهٔ آل عمران چنین بر می‌آید که خداوند او را میراند، آنگاه او را فرابرد. و از ظاهرِ واژهٔ رفع نیز جز بالا بردن مرتبت در نزد خداوند، چیز دیگری فهمیده نمی‌شود، چنانکه در حقّ ادریس (ع) می‌فرماید: «وَ رَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً» و بنابراین بسیاری از دانشمندانِ مسلمان همین معنای ظاهری را گرفته‌اند و معتقدند که خداوند او را به مرگِ معمول میرانده است، آنگاه درجاتش را در نزدِ خویش هر چه بیشتر بالا برده است و آن حضرت به حیاتِ روحی ــ همچون حیاتِ شهیدان و پیامبرانِ دیگر ــ زنده است، اما بیشتر علما بر این باورند که تن و جانِ عیسیٰ (ع) زنده است و این آیه را بر اساس احادیثی که آن را در واقع شارح و مفسّر قرآن می‌دانند، تفسیر کرده‌اند[2]. اما هیچ یک از این احادیث به تواتر نرسیده‌اند تا بتوانند مبنای عقیدهٔ فرد مسلمان قرار گیرند و عقیده جز به نصّ قرآن و حدیث متواتر ثابت نمی‌شود. بنابراین، بر فرد مسلمان واجب نیست که باور داشته باشد که حضرت عیسیٰ (ع) به تن و روح زنده است و کسی هم که منکر چنین نظرگاهی باشد از نظر شریعت اسلامی کافر شمرده نمی‌شود. و آن دسته از ائمهٔ

۱. محمود شلتوت، الفتاوی، ص ۵۲ ـ ۵۷؛ محمود بن شریف، پیشین، ص ۲۰۷.
۲. پیشین، ص ۲۰۹ ـ ۲۱۰.

مجتهدان نیز که با این رویکرد به این موضوع نگریسته‌اند، سرچشمهٔ نظرگاهِ آنان یکی بوده است و همگی از این رأی فخر رازی پیروی کرده‌اند که می‌گوید: «بدانکه این آیه بر این حقیقت دلالت می‌کند که رفع در عبارتِ «وَ رَافِعُکَ اِلَیَّ» بالا بردنِ جایگاه و مرتبت ــ نه مکان و جهت ــ است چنانکه بالا بردن نیز در اینجا به مکان نیست بلکه به درجه و منزلت است.[1]

اما نصارا در واقع چنانکه استاد رشیدرضا می‌گوید سرانجامِ کار مسیح (ع) را بسیار بد و فاجعه‌ای هولناک تلقی کرده‌اند و باور به حصول آن را چنانکه خود به تصویر می‌کشند، اصلی از اصولِ دین و پایه‌ای از بنیاد باورِ خویش قرار داده‌اند و معتقدند که ایمان مؤمن جز به آن پذیرفته نیست، یعنی باور به این موضوع که حضرت مسیح را به صلیب کشیدند. آنگاه برای این عقیده در عهد عتیق مبنایی جستند و به صلیب کشیدنِ مسیح را بر آن استوار داشتند و گفتند: آدم، به عنوانِ نخستین بشر، با خوردنِ میوهٔ درختِ ممنوع از فرمانِ خداوند سرپیچید و گناهکار شد و آنگاه تمامی زادورودِ او گناهکار شدند و در آخرت سزاوارِ کیفر نابودی ابدی هستند، و همهٔ فرزندانِ آدم خطاپیشه و گناهکارند و همگی بار گناهانِ خویش و گناه پدرشان را بر دوش می‌کشند؛ آنگاه وقتی دادگری و بخشایش از صفات خداوند است، دادگری‌اش اقتضا دارد که گناه بی‌کیفر نماند، در غیر این صورت دادگر نخواهد بود، از این روی خداوند متعال خواست که پسرش که به خودیِ خود در رحم زنی از ذرّیهٔ آدم است، به شکل جنین نقش پذیرد و از او بزاید و فرزندش از آن حیث که پسر آن زن بود، «انسانِ» کامل باشد و از آن حیث که پسر خداست؛ «خدایی» کامل و از تمامی گناهان معصوم باشد. آنگاه پس از آنکه همچون دیگر مردمان زندگی کند و همچون آنان خوراک بخورد و نوشیدنی بنوشد و مانند آنان به خویشتن لذت و رنج ببیند، و دشمنانِ خدا و دشمنانِ شریعتِ او بیایند و او را به بدترین و فجیع‌ترین وضعی بکُشند، یعنی او را به صلیب بکَشَند و دست‌ها و پاهایش را بر چوب میخکوب کنند. پس از آنکه چهره‌اش را فروکوفتند و او را به ریشخند گرفتند تاجی از خار ساخته بر سرش گذارند و در سیمایش آب دهان اندازند [ــ پناه بر خدا از آنچه آنان می‌گویند ــ] همه اینها برای آن است تا کیفر آن گناهی باشد که او و دیگران مرتکبش نشده‌اند.[2]

---

۱. تفسیر فخر رازی، ۶۹/۸.
۲. تفسیر المنار، ۲۵/۶؛ برای آگاهی مفصّل‌تر از قضیهٔ صلب ← انجیل متیٰ، ۲۶:۱، ۲۸:۲۰؛ مرقس، ۱۴:۱، ۱۶:۲۰؛ لوقا، ۲۲:۱، ۲۴:۵۳؛ یوحنا، ۱۸:۱، ۲۱/۲۵.